ANNO XLIII. FASC. 85 IAN. - IUN. 1974

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

PERIODICUM SEMESTRE

ROMAE

VIA DEI PENITENZIERI, 20

INDEX RERUM

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Annuae subscriptionis pretium:	pro Italia	lib. it. 5.000
	extra Italiam	» » 6.000
		U.S. $ 10.50

Inscriptio litterarum tam pro administratione quam pro redactione:

Direttore Arch. hist. S.I. - Via dei Penitenzieri, 20 - 00193 ROMA

Conto corrente postale: Roma 1/14709

Subscriptio censetur continuata quoad contrarium non significatur.

Pretium singulorum voluminum praecedentium:	lib. it. 6.000	vel $ 10.50
Index generalis voluminum I-XX (1932-1951):	3.000	5.25
» » » XXI-XXX (1952-1961):	6.350	11.12
Pretium collectionis (I-XLII, 1932-1973) cum duplice indice:	261.350	457.37

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

VOLUMEN XLIII
1974

ROMAE
INSTITUTUM HISTORICUM S. I.
VIA DEI PENITENZIERI, 20

COMMENTARII HISTORICI

LES CATALOGUES DU PERSONNEL DE LA PROVINCE DE LYON EN 1587, 1606 ET 1636

II

ADRIEN DEMOUSTIER S. I. - Lyon.

LE PREMIER CATALOGUE TRIENNAL

Introduction

L'analyse du catalogue annuel permettait la découverte progressive du mode d'action et de l'organisation d'une province de la Compagnie de Jésus. L'étude du premier catalogue triennal * nous renseignera plus largement sur les jésuites eux-mêmes et sur leur histoire.

Lieu de naissance, âge, état de santé, temps vécu dans l'ordre, indications sur les études faites, sur les emplois antérieurs, grades universitaires, types de vœux de religion; une telle série de renseignements exigerait une étude sociographique appropriée et la mise au point d'une méthode inspirée pour une part de l'expérience de la démographie historique mais aussi de celle d'autres branches de la sociologie. En tout état de cause, les trois sondages faits chacun sur une seule année ne suffiraient plus. Il y faudrait, sinon l'étude sérielle complète, du moins des explorations chronologiquement plus épaisses portant sur plusieurs catalogues consécutifs. Ces perspectives dépassent les possibilités de cette étude. Tout en donnant, à titre documentaire, l'ensemble des données obtenues par le fichage des trois années considérées, nous ne tenterons qu'une interprétation sommaire principalement orientée par le souci d'enrichir les résultats déjà acquis. La question posée au catalogue triennal sera donc d'abord celle-ci: quelles précisions apporte-t-il aux conclusions de l'analyse du catalogue annuel sur le développement de la province et surtout sur les emplois des jésuites ?

---

* Sur le catalogue triennal *primus*, v. AHSI 42 (1973) 5-7; cf. 15-16.

Il paraît à la fois plus simple et plus sûr de respecter l'ordre des rubriques, qui est celui du document, et de les envisager l'une après l'autre. Leur succession va de l'extérieur à l'intérieur, du « monde » où naît le futur jésuite jusqu'à sa pleine participation à la Compagnie par ses derniers vœux. La commodité obligera toutefois à traiter ensemble l'âge des jésuites et le temps qu'ils ont vécu dans l'ordre.

I. L'origine géographique des jésuites

Exposé: Faute de pouvoir publier trois cartes détaillées qui rendraient compte de toutes les indications que fournissent la première colonne verticale du catalogue, il faudra se contenter d'une carte (H. T. 1') qui reproduit les limites des diocèses et les regroupe de manière à former des régions assez importantes pour permettre une analyse portant sur des données numériquement suffisantes. Ces regroupements de diocèses ont été faits en tenant compte de la nécessité d'interpréter un double registre de références tantôt diocésaines, tantôt provinciales, utilisées par le document. Pour chacune de ces régions, un graphique représente le nombre de jésuites qui en sont originaires pour chacune des trois années 1587, 1606 et 1636. Les cas où la cité d'origine est nommément désignée sont représentés en hachures. La partie du graphique restée blanche représente donc le nombre de cas où sont seulement indiqués la province ou le diocèse.

Un tableau (fig. 1') permet la comparaison en pourcentage. Un second tableau (fig. 2') analyse les trois grandes aires, méridionale (Dauphiné, Alpes, vallée du Rhône, Languedoc), centrale (Savoie, Lyonnais, Velay, Vivarais, Auvergne), et bourguignonne. Ce tableau n'intéressera que les jésuites en activité. Les deux derniers tableaux (fig. 3' et 4') permettront de comparer la situation des frères coadjuteurs avec celle des autres jésuites.

Résultats : Dès 1587, la répartition des lieux d'origine correspond d'une façon générale aux points d'implantation des collèges. Les zones de recrutement sont d'autant plus fournies que les collèges sont plus anciens. Billom, Lyon, Chambéry déterminent un axe transversal de recrutement. Avignon est au centre d'une région dense et très étroite. Les deux collèges bourguignons, qui n'ont pas 6 ans d'existence, engendrent déjà une aire de recrutement. Par contre Tournon, malgré ses 25 ans d'existence, ne voit qu'un très petit nombre de jésuites originaires de ses environs. On peut cependant lui attribuer avec quelque vraisemblance une partie des hommes nés dans le Dauphiné et le Velay [1].

[1] Tous les collèges, sauf ceux de Tournon et d'Embrun, sont au centre d'une zone plus ou moins dense de recrutement. Mais il ne faut pas sous-estimer la mobilité des étudiants. Des documents émanant de Tournon à la fin du XVIe siècle insistent sur la lointaine origine des élèves. Par exemple : ARSI, *Gall. 91*, f. 171rv : une lettre du P. Michel Coyssard, 1584. Il y a un collège savoyard à l'université d'Avignon etc....

En 1606, la densité du recrutement a augmenté sur tout le territoire de la province, mais très inégalement [2]. Si la tache avignonnaise, toujours dense et étroite, déborde quelque peu sur la basse Provence et sur le Languedoc, la région centrale, de l'Auvergne à la Savoie et la Bourgogne, ont vu naître beaucoup plus de jésuites. La comparaison des pourcentages permet de préciser : ce ne sont plus l'Auvergne ou le Velay, suivis du Lyonnais et du Comtat Venaissin qui

Fig. 1'. RÉPARTITION PAR RÉGION DE L'ORIGINE GÉOGRAPHIQUE.
% calculé sur le total de la province.

	1587			1606			1636		
	Nombre	%	dont Fr. coadj.	Nombre	%	dont Fr. coadj.	Nombre	%	dont Fr. coadj.
Franche-Comté	9	4,7	3	34	9,9	8	127	22,5	42
Bourgogne-Duché	7	3,7	3	45	13,1	6	57	10,1	10
Savoie	11	5,7	4	18	5,2	10	33	5,8	7
Lyonnais	14	7,3	3	45	13,1	9	83	14,7	15
Dauphiné et Alpes	11	5,7	3	14	4,1	3	29	5,1	13
Provence	7	3,6	1	18	5,2	2	38	6,7	6
Comtat-Venaissin	13	6,8	3	28	8,1	7	35	6,2	6
Vienne-Valence	5	2,6	1	3	0,9	0	18	3,2	4
Auvergne	19	9,9	4	37	10,7	9	22	3,9	5
Vivarais-Velay Gévaudan	17	8,8	4	27	7,8	9	22	3,9	7
Languedoc Oriental	2	1,2	1	11	3,2	3	9	1,6	1
France (reste de la)	25	13	8	43	12,4	13	61	10,8	25
Etrangers	26	13,5	4	6	1,8	3	27	4,8	1
Indéterminés	26	13,5	6	15	4,5	5	4	0,7	1
TOTAL	**192**	**100**	**48**	**344**	**100**	**87**	**565**	**100**	**143**

dominent, mais la Bourgogne ducale et le Lyonnais. L'axe transversal ne croît guère plus que l'ensemble de la province. C'est maintenant la partie nord de l'axe vertical qui mène le mouvement. La Franche-Comté et le Lyonnais doublent chacun son importance, le duché de Bourgogne triple la sienne. A l'autre extrémité, Comtat Venaissin, Provence et Languedoc croissent très modestement. L'axe horizontal maintient sa part proportionnelle. Il y a donc une écrasante supériorité du Nord malgré l'égale répartition des collèges.

[2] Les deux années précédant 1606, pendant lesquelles Dole et Besançon font partie de la province de France, n'influent probablement qu'assez peu sur la carte du recrutement. Ces collèges ont pu servir de lieu de refuge aux jésuites expulsés, remplaçant leurs confrères du Sud-Est.

Tournon reste toujours isolé sur la carte du recrutement. Par contre les fruits des collèges bourguignons et ceux de Béziers [3] apparaissent clairement. Il y a donc un rapport certain entre implantation des collèges et aire de recrutement, mais l'efficacité de l'influence des maisons peut varier considérablement selon les régions.

En 1636, la province a pratiquement perdu toute la zone à l'ouest du Rhône et de la Saône à l'exception du Forez avec Roanne. Tournon dépend de la province de Toulouse. Tous les jésuites originaires des territoires cédés aux autres provinces ne sont pas morts pour autant. Mais une part inappréciable a pu quitter la province. L'analyse du recrutement ne peut donc inclure les régions perdues. Pourtant la proportion de jésuites issus de la Bourgogne ducale ne baisse que de 3% et reste dans les premières places, bien que la province n'ait gardé qu'une partie de la vallée de la Saône et que les collèges de Dijon et d'Autun soient des pôles d'attraction vers la nouvelle province de Champagne, que l'ouverture toute récente du collège de Châlon-sur-Saône n'a pu encore contrebalancer.

Compte tenu de ce rétrécissement du territoire, la lecture de la carte du recrutement en 1636 conduit aux mêmes affirmations qu'en 1606 et les renforce. En valeur absolue, la diffusion ne laisse aucune région vierge ; ce qui reste de l'axe horizontal, Savoie et Lyonnais, ne croît guère plus que le total de la province. Le Sud, encore très concentré sur Avignon, reste une région de recrutement faible et voit même diminuer son importance relative. Nulle part il n'y a recul en valeur absolue. Mais la croissance du Nord est massive au point que la part de la Franche-Comté est multipliée par deux et demi. Le dynamisme de la croissance achève de se déplacer vers le Nord, où les sujets comtois du roi d'Espagne constituent maintenant le quart du personnel de la province.

Les deux Bourgognes semblent donc avoir été très fécondes en vocations. En 1636, 20 ans après la cession du collège de Dijon à la province de Champagne, 10% des jésuites de la province de Lyon sont encore originaires du duché de Bourgogne. Cette constatation permet de déterminer une des raisons de la baisse du recrutement enregistrée après 1616. Le transfert du seul collège de Dijon suffit à drainer vers la nouvelle province une des plus importantes sources du recrutement de la province de Lyon et devient pour celle-ci une cause de faiblesse.

Si l'on porte l'attention sur la manière dont se répartissent les notations précises qui indiquent une localité et celles plus vagues qui désignent une région, on constate que la proportion de renseignements précis est nettement plus importante dans les régions axiales : Languedoc, vallée du Rhône, et dans une moindre mesure, Franche-Comté. Le cas est particulièrement net dans la région lyonnaise où

[3] En 1606, le collège de Béziers n'a pas sept ans d'existence. Aucun des 11 jésuites originaires du Languedoc oriental n'a plus de 9 années de vie dans l'ordre ; 5 sont encore novices, 2 viennent de quitter le noviciat et n'ont pas trois ans. Le recrutement est donc encore plus récent que le collège.

la quasi-totalité des indications plus vagues désignent cependant le Forez, la Bresse méridionale et le Bugey. Inversement la très grande part des désignations précises de la Savoie et du Dauphiné est absorbée par les seules villes de Chambéry et Grenoble. Serait-ce la trace d'une opposition entre un recrutement plus rural et plus urbain? Il est aussi difficile de le nier que de l'affirmer. Mais il est possible de dire que les jésuites qui se sont transmis les renseignements et ont établi les catalogues, tantôt obtiennent, mémorisent et transmettent un renseignement précis, tantôt aboutissent à un résultat plus général. Or il se trouve que les premiers se placent en majorité sur l'axe de communication Rhône-Bourgogne, et les seconds dans les zones plus montagneuses de l'Est et de l'Ouest. La Franche-Comté tient des deux et dans la géographie et dans le catalogue. Finalement, se dessine une représentation de l'image mentale que les jésuites se font de leurs origines qui, par sa netteté, est d'un grand intérêt. Cette manière de désigner sa « patrie » pourrait être dans un rapport, impossible à préciser, avec une origine plus rurale ou plus citadine. Dans un cas, on se réfère à un nom de ville ou de bourgade, dans l'autre cas, on ne le fait pas [4].

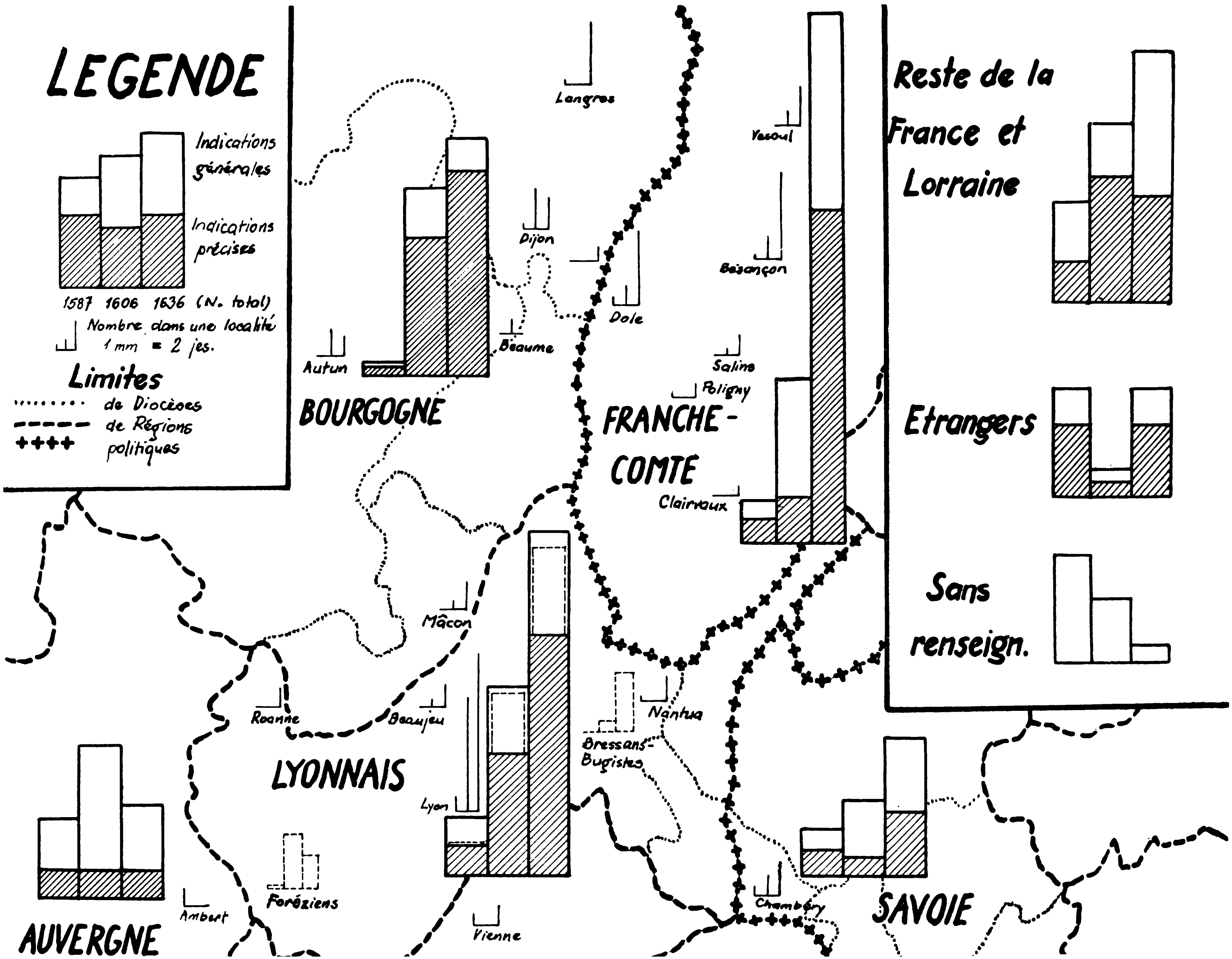
Le phénomène le plus marquant reste cependant le déplacement du centre de gravité du recrutement vers le Nord, malgré la localisation en 1636 de 6 collèges et de 2 maisons indépendantes dans la région à plus faible densité. Cette situation influerait-elle sur la répartition des jésuites en activité dans les divers établissements ? L'étude des pourcentages du nombre de jésuites originaires de chacune des régions pour chaque établissement ne donne rien. Ni les jésuites ne sont éloignés de leur lieu de naissance, ni ils n'y sont maintenus. Il y a pourtant une exception, unique mais très nette : en 1636, plus de la moitié des jésuites de chacun des trois collèges franc-comtois sont nés dans cette province. La situation politique et un certain « régionalisme » de la Franche-Comté expliquent suffisamment cette exception, à laquelle contribuent des pressions gouvernementales bien attestées par ailleurs. Il fut même question d'ériger une province de l'ordre propre à la Franche-Comté [5].

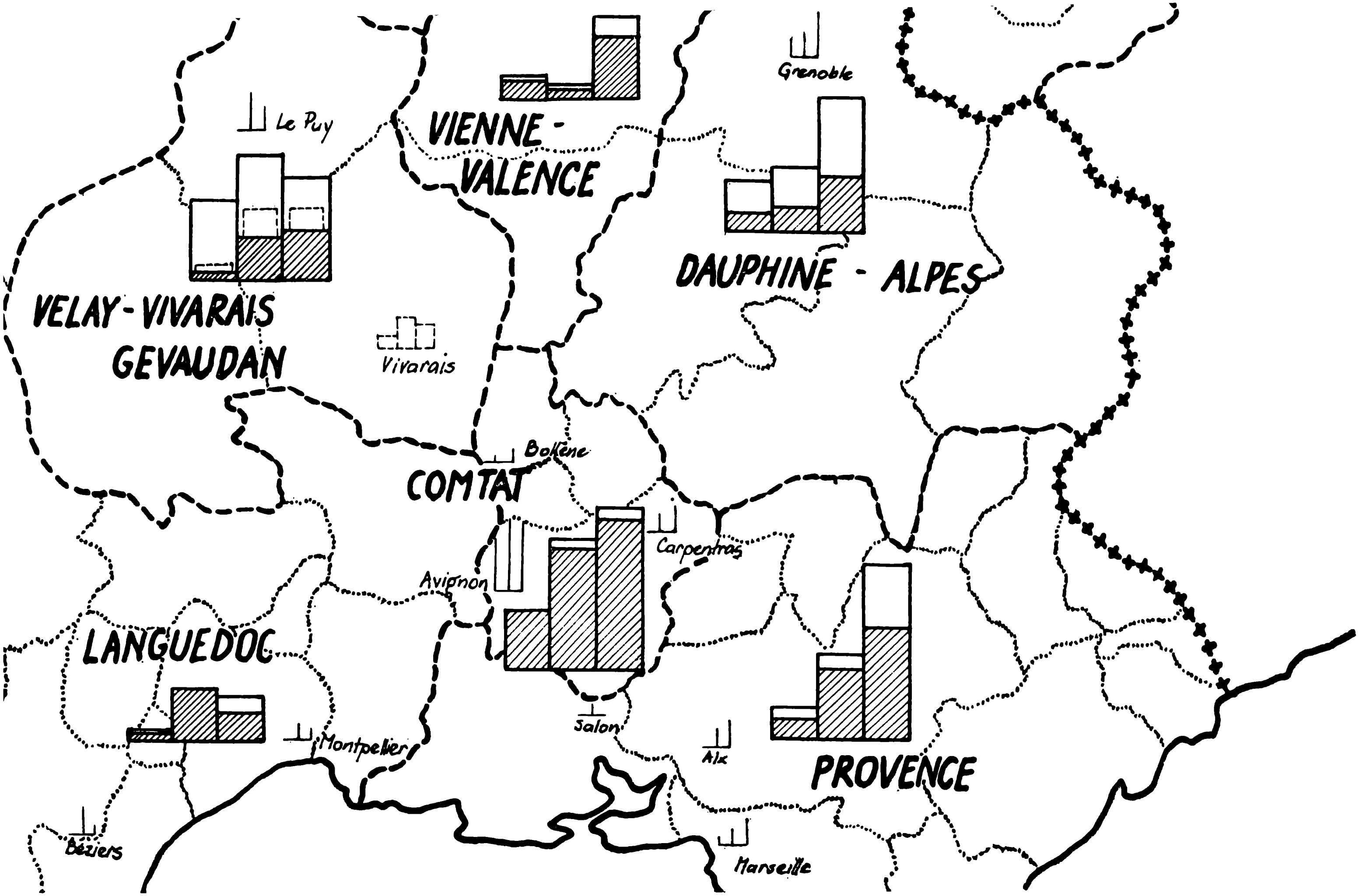
La manière de répartir les hommes dans les collèges est, sauf cette exception, indifférente à leur « patrie ». Il reste à se demander si le vide relatif du Sud correspond à un moindre investissement en

---

[4] Une représentation cartographique des désignations par nom de localité et des désignations par nom de province ou de diocèse ne pourrait pas prétendre recouvrir immédiatement une distinction entre recrutement urbain et rural. Lorsque le catalogue déclare un jésuite comme bisontin, il désigne plutôt la ville mais n'exclut pas un voisinage. Peut-être même se réfère-t-il au lieu où vivaient ses parents lorsqu'il est entré au noviciat, ou même le lieu où il a fait ses études. Inversement, si notre document inscrit : « Bourguignon de la Comté » ou s'il écrit « du diocèse de Besançon », il n'exclut pas que ce soit la ville même qui soit la « patrie » du jésuite en question. La carte souligne donc la concordance assez remarquable entre un mode de désignation et une situation géographique, qui peut provenir pour une part, de ce que dans un cas on dispose de cités assez facilement désignables et plus faciles à mémoriser, et dans l'autre cas, non.

[5] P. DELATTRE, *Les établissements des jésuites en France depuis quatre siècles*, II, col. 137-139.


LEGENDE
Indications générales
Indications précises
1587 1606 1636 (N. total)
Nombre dans une localité 1 mm = 2 jes.
Limites
de Diocèses
de Régions
politiques
Langres
Dijon
Dole
Beaume
Autun
BOURGOGNE
Vesoul
Besançon
Salins
Poligny
FRANCHE-COMTE
Clairvaux
Reste de la France et Lorraine
Etrangers
Sans renseign.
Mâcon
Roanne
Beaujeu
LYONNAIS
Lyon
Nantua
Bressans-Bugistes
Foréziens
Ambert
Vienne
Chambéry
SAVOIE
AUVERGNE



Le Puy
VIENNE-
VALENCE
Grenoble
DAUPHINE - ALPES
VELAY-VIVARAIS
GEVAUDAN
Vivarais
Bolène
COMTAT
Carpentras
Avignon
LANGUEDOC
Montpellier
Salon
Aix
PROVENCE
Béziers
Marseille

ouvriers apostoliques, ou si, au contraire, les gens du Nord descendent dans les régions moins favorisées. Le tableau (fig. 2') qui donne la répartition des ouvriers par grandes aires, nord, centre et sud, en fonction de leur origine, montre qu'en cette année 1636 8 maisons sur 12 sont dans la partie la plus méridionale, qui rassemble 37% des jésuites en activité mais ne fournit que 17% du recrutement. Les 6 maisons du centre occupent 35% des jésuites alors que la région en fournit 30%. Le Nord joue donc le rôle d'un réservoir qui comble le déficit en hommes des autres régions. Il fournit en effet 34% du recrutement alors qu'il n'immobilise que 27% de l'effectif dans 4 maisons. Si la conjoncture politique et nationale de la Franche-Comté fixe sur place la moitié des comtois pour des raisons qui n'ont rien d'apostolique, le reste se distribue également entre la zone

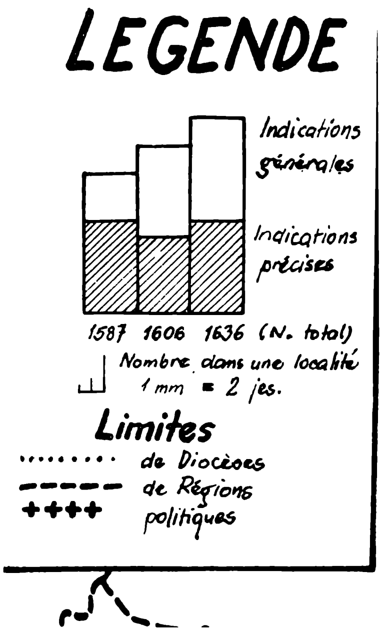
Fig. 2'. Répartition des jésuites en activité par zone.

		Jésuites résidant dans des maisons du :									
originaires du :		Nord	%	Centre	%	Sud	%	Autres (Alep)		TOTAL	%
Nord	1587	4	2,7	4	2,7	2	1,4			**10**	**6,8**
	1606	5	2,2	24	10,4	33	14,3			**62**	**26,9**
	1636	71	16,6	37	8,6	37	8,6	1	0,2	**146**	**34**
Centre	1587	5	3,5	22	15,1	16	10,9			**43**	**29,5**
	1606	8	3,4	48	20,8	32	13,9			**88**	**38,1**
	1636	15	3,5	59	13,8	55	12,8			**129**	**30,1**
Sud	1587	4	2,7	12	8,2	8	5,5			**24**	**16,4**
	1606	5	2,2	19	8,2	19	8,2			**43**	**18,6**
	1636	5	1,2	24	5,6	43	10	1	0,2	**73**	**17**
Autres	1587	27	18,5	21	14,4	21	14,4			**69**	**47,3**
	1606	1	0,4	19	8,2	18	7,8			**38**	**16,4**
	1636	27	6,3	31	7,2	23	5,4			**81**	**18,9**
TOTAL	1587	**40**	**27,4**	**59**	**40,4**	**47**	**32,2**			**146**	**100**
	1606	**19**	**8,2**	**110**	**47,6**	**102**	**44,2**			**231**	**100**
	1636	**118**	**27,6**	**151**	**35,2**	**158**	**36,8**	**2**	**0,4**	**429**	**100**
Maisons situées dans le	1587	2	29	3	42	2	29			**7**	**100**
	1606	1	10	4	45	4	45			**9**	**100**
	1636	4	21	6	32	8	42	1	5	**19**	**100**

Verticales : zones d'implantation actuelle des jésuites.

Horizontales : zones d'origine.

N. B. Le Viennois et le Dauphiné, étant donné les nécessités du découpage, sont compris dans la zone sud. Le Velay dans le centre. Mais en 1636, en raison de la perte de Tournon, nous avons annexé les jésuites résidant à Vienne à la zone Centre pour ne pas trop exagérer les différences. Il y a donc une légère distorsion (1%), les jésuites originaires du Viennois étant toujours comptés avec le sud.


LEGENDE
Indications générales
Indications précises
1587 1606 1636 (N. total)
Nombre dans une localité
1 mm = 2 jes.
Limites
de Diocèses
de Régions politiques

centrale et le Sud, alors que les gens du Centre sont à peine moins nombreux dans la région méridionale que chez eux. A l'opposé, 60% des méridionaux ne montent pas dans le Nord. Les ressources acquises en Bourgogne permettent donc un soulagement du Centre. Tous alors accourent à la rescousse d'un Midi où se déploie un important effort de pénétration, peu efficace si l'on en juge par le recrutement [6].

Cette situation ne semble pas nouvelle. En 1606 les chiffres correspondants, quoique faussés par l'absence de Dole et de Besançon, indiquent cependant 44% de l'effectif dans le Midi (Tournon compris) pour 18% du recrutement. Il est vrai que cette partie méridionale ne possède que 4 maisons contre 5 dans le Centre qui, avec 47% de l'effectif, assure seulement 38% du recrutement. Le Centre est déjà déficitaire. Le Nord, s'il n'a pas encore la prépondérance qu'il aura trente ans plus tard, se déverse déjà vers le Sud et fournit 45% du personnel du Centre et 50% de celui du Sud [7].

Faudrait-il dire que le Père Coton est parvenu à convertir Lesdiguière, le prestigieux chef des réformés du Sud-Est, mais que ses confrères n'ont pas réussi à se concilier les dauphinois et les provençaux ? Ce serait attribuer la résistance que rencontre la pénétration « loyoliste» à l'influence protestante. Celle-ci joue certainement un rôle important. Il suffit de comparer la carte du recrutement des jésuites à celle des localisations du pastorat au XVIIe siècle pour constater une plus grande densité huguenote là où les jésuites se recrutent peu, très particulièrement en Haute-Provence et en Dauphiné [8]. Mais il peut y avoir d'autres causes de cette relative imperméabilité, dont il n'est pas possible de préciser les facteurs à partir de la seule étude des catalogues.

Les données sont numériquement trop faibles pour permettre une étude par région du recrutement des frères coadjuteurs. On peut cependant noter (fig. 3') qu'en 1636, un écart plus considérable se creuse entre les régions qui fournissent nettement plus que la moyenne générale, comme le Dauphiné, la Franche-Comté, le Velay ainsi que le reste de la France, et les autres, très inégalement réparties en dessous de cette moyenne. Quant au type de localisation plus précis

---

[6] Les jésuites originaires du territoire des autres provinces de l'ordre en France et de l'étranger sont assez également répartis entre les trois grandes aires considérées et ne modifient donc pas les proportions.

[7] Les chiffres de 1587 de sont pas utilisables parce que la forte proportion des cas indéterminés localisés dans les deux collèges de Billom et de Dijon fausse définitivement les données. Si l'on pouvait admettre qu'ils étaient originaires des différentes régions comme le reste de la province, on obtiendrait 19% des jésuites originaires du Sud, 35% du Centre et 9% du Nord. Le gros des ressources en hommes viendrait donc du Centre; ce qui est en parfait accord avec la répartition des collèges. Face à une distribution correspondante des ouvriers de 32%, 40% et 27%, ces chiffres dévoileraient la situation d'une province trop récente qui, après cinq années d'indépendance, est encore tributaire du reste de la France pour 18,5% (13% des cas déterminés) comme de l'étranger (mêmes pourcentages).

[8] S. MOURS, *Essai sommaire de géographie du protestantisme réformé français au XVIIe siècle*, dans *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 111 (1965) 303-321; 112 (1966) 19-36 (v. p. 304).

Fig. 3'. Pourcentage de Frères coadjuteurs par rapport au nombre de jésuites originaires de chaque région.

	1587		1606		1636	
Franche-Comté	3 /9	33%	8 /34	24%	42 /127	33%
Bourgogne-Duché	3 /7	43	6 /47	13	10 /57	18
Savoie	4 /11	36	10 /18	56	7 /33	22
Lyonnais	3 /14	21	9 /44	21	15 /83	18
Dauphiné et Alpes	3 /11	27	3 /14	21	13 /29	45
Provence	1 /7	14	2 /18	11	6 /38	16
Comtat-Venaissin	3 /13	24	7 /28	25	6 /35	17
Vienne-Valence	1 /5	20	0 /3	0	4 /18	22
Auvergne	4 /19	21	9 /37	24	5 /22	23
Vivarais-Velay ...	4 /17	23	9 /27	33	7 /22	32
Languedoc oriental	1 /2	50	3 /11	27	1 /9	11
France (reste de la)	8 /25	32	13 /43	30	25 /61	41
Etrangers	4 /26	15	3 /6	50	1 /27	3
Indéterminés	6 /26	23	5 /15	33	1 /4	25
TOTAL	**48 /192**	**25**	**87 /345**	**25**	**143 /565**	**25**

ou plus général (fig. 4'), il n'apparaît pas très différent pour les frères coadjuteurs que pour les autres jésuites. En Franche-Comté toutefois, la proportion de ceux qui en 1636 viennent d'une ville nommément désignée est nettement inférieure à celle qui lui correspond pour les autres jésuites. La Savoie pourrait être dans ce cas et peut-être d'autres régions. Mais les chiffres sont trop faibles pour qu'une conclusion quelconque puisse en être déduite. Il est cependant remarquable que, pour l'ensemble de la province, la proportion de frères apparemment originaires des villes est à peine inférieure à celle des prêtres et scolastiques.

L'analyse du catalogue bref montrait que la croissance de l'effectif de la province était assez également répartie selon les maisons, elles-mêmes également distribuées sur le territoire. Le recrutement ne laisse aucun vide. Mais il devient de plus en plus dense dans le Nord laissant une partie méridionale très défavorisée. Si, compte tenu des superficies, les bases apostoliques et les ouvriers sont bien répartis, les sources du recrutement accusent un déséquilibre de plus en plus fort. Les hommes semblent circuler du nord vers le centre et le sud, et du centre vers le sud sans barrières notables. La fierté du comtois ne l'empêche pas de s'unir avec l'auvergnat et avec le lyonnais pour tenter de pénétrer une France méridionale qui ne se laisse vraiment entamer qu'à proximité des États pontificaux.

Fig. 4'. Répartition des Frères coadjuteurs en fonction du procédé de localisation employé par le catalogue de 1636.
% calculé sur le total de la région

	Frères						Prêtres et Scolastiques					
	TOTAL		Lieux précis		Diocèses		TOTAL		Lieux précis		Diocèses	
Franche-Comté	*42*	100%	16	38%	26	62%	**85**	100%	62	73%	23	27%
Bourgogne-Duché	*10*		8	80	2	20	**47**		37	79	10	21
Savoie	*6*		1		5		**27**		12	44	15	56
Lyonnais	*15*		10	75	5	25	**68**		43	63	25	37
Dauphiné	*13*		7	54	6	46	**16**		7	44	9	56
Provence	*6*		3		3		**32**		20	62	12	38
Comtat-Venais.	*6*		6		0		**29**		26	90	3	10
Vienne-Valence	*4*		3		1		**14**		8	57	6	43
Auvergne	*5*		1		4		**17**		5	30	12	70
Vivarais-Velay...	*7*		3		4		**15**		6	40	9	60
Languedoc Or.	*1*		0		1		**8**		6		2	
France	*25*		14	56	11	44	**36**		14	39	22	61
Etrangers	*1*		1		0		**26**		0	0	26	100
TOTAL	*141*		**73**	**52**	**68**	**48**	**420**		**246**	**59**	**174**	**41**
Sans renseignement 2.												

II. L'âge des jésuites et leur temps de vie dans l'ordre

Exposé: Deux tableaux (H. T. 2' et 3') donnent la répartition des âges et des temps de vie dans l'ordre pour chacune des trois années. Ils permettent la construction de pyramides par tranches d'âge suffisamment épaisses pour ne pas donner l'impression d'une précision qui dépasserait celle des données. En effet, indépendamment des erreurs de transcription des copistes qui pouvaient, comme nous, confondre les chiffres, la mentalité de l'époque ne permet probablement pas d'attribuer aux nombres, même fidèlement transcrits, une valeur aussi exacte que celle à laquelle ils prétendent aujourd'hui. En outre, dans les cas relativement nombreux où le catalogue donne l'année de la naissance sans autres précisions, on ne peut calculer l'âge que par soustraction de ce millésime de celui du catalogue. On obtient alors un résultat avec un degré d'approximation d'un an en plus ou en moins [1]. Il est donc indispensable de construire d'abord des pyramides regroupant les données par décades. Cependant, pour permettre l'analyse des rapports entre l'âge et les étapes de la formation, des tranches d'âge plus fines ont été découpées à la base, dans l'espérance que les plus jeunes pouvaient se moins tromper dans l'estimation de leur âge. On pouvait alors succomber à la tentation de construire une pyramide année par année en pratiquant une moyenne mobile de trois ans qui correspond à l'approximation de notre

[1] Il est bien possible que dans les nombreux cas où le document donne directement l'âge, il a été obtenu par un procédé analogue. Cf. J. Jiménez B., *Précisions biographiques sur le P. L. Lallemant*, AHSI 33 (1964) 269-332.

calcul des âges. Le résultat aura au moins l'avantage de représenter l'image des âges que donne le document. Nous aurons ainsi deux séries de pyramides : l'une annuelle, trop précise ; l'autre décennale, pas assez (fig. 5' à 7').

L'analyse et la comparaison de ces pyramides d'âge et de temps de vie dans l'ordre confirmeront et préciseront les conclusions déjà acquises sur le nombre des jésuites et son évolution, sur le phénomène de vieillissement et la diminution proportionnelle du recrutement. D'importantes affirmations pourront être enfin inscrites au bénéfice de la valeur documentaire des catalogues. D'autres tableaux permettront ensuite l'étude des moyennes d'âge et de temps de vie dans l'ordre : pour les prêtres, maîtres, étudiants et coadjuteurs (fig. 9'), pour les jésuites en activité par collèges (fig. 10') pour les principaux emplois (H. T. 4', fig. 11'). Il en résultera une meilleure compréhension de la structure de l'ordre et de ses activités, et la possibilité d'une esquisse de la carrière type d'un jésuite.

Résultats : La nouvelle province a 5 ans en 1587 avec une moyenne d'âge de 31 ans. Elle vieillit : 34 ans en 1606, 37 ans en 1636. Mais elle se recrute de façon si vigoureuse que de 1587 à 1606 et même encore de 1606 à 1636, les pyramides croissent aussi bien en largeur qu'en hauteur. On pourrait les inscrire dans les triangles approximativement semblables, à la condition toutefois de prendre pour base la tranche d'âge la plus nombreuse qui n'est plus, en 1636, celle des 19-22 ans (ou 2-5 ans de Compagnie) mais des 22-26 ans (5-9). Ces triangles circonscrits, les pyramides les remplissent progressivement par un élargissement de la base ; élargissement qui remonte d'année en année vers le sommet. L'accroissement numérique de l'ordre est donc le résultat de l'apport de jeunes recrues à une population qui ne meurt pas encore parce qu'elle est trop jeune, ou du moins qui ne succombe pas encore à la vieillesse ; car les mortalités épidémiques n'ont pas manqué tout au long de cette période, et la peste de 1627-1631 se traduit par 88 enregistrements de décès en quatre ans dans les suppléments des catalogues annuels [2].

Les « contagions » ne semblent donc pas frapper d'une façon sélective en fonction des âges. Elles réduisent la pyramide sans contribuer à la déformer. En tout cas, elles ne semblent pas tuer les vieillards plus que les adultes. Cette affirmation, qui reste hypothétique, pourrait être confirmée (ou infirmée) par une étude de la série des catalogues et des autres sources existantes qui livreraient l'âge de la mort et, dans une large mesure, sa cause.

On peut, par contre, affirmer avec moins de réserve que les jésuites vivent vieux. En 1606 et en 1636, 40 et 42% des jésuites ont plus de 40 ans, 6 et 8% plus de 60 ans. Ces chiffres ne peuvent qu'être proposés pour une comparaison qui reste à faire [3]. Un siècle

---

[2] Cf. première partie, p. 8.

[3] Le fichage nominatif de la série des catalogues, des suppléments et des autres sources qui donnent l'âge de la mort est nécessaire avant toute comparaison ; ne serait-ce que pour estimer les mouvements des sorties et des entrées dans la province. Mais il serait possible et pourrait apporter des compléments d'information intéressant le démographe, malgré ce qu'a de particulier le groupement humain ainsi étudié.

Fig. 5'.

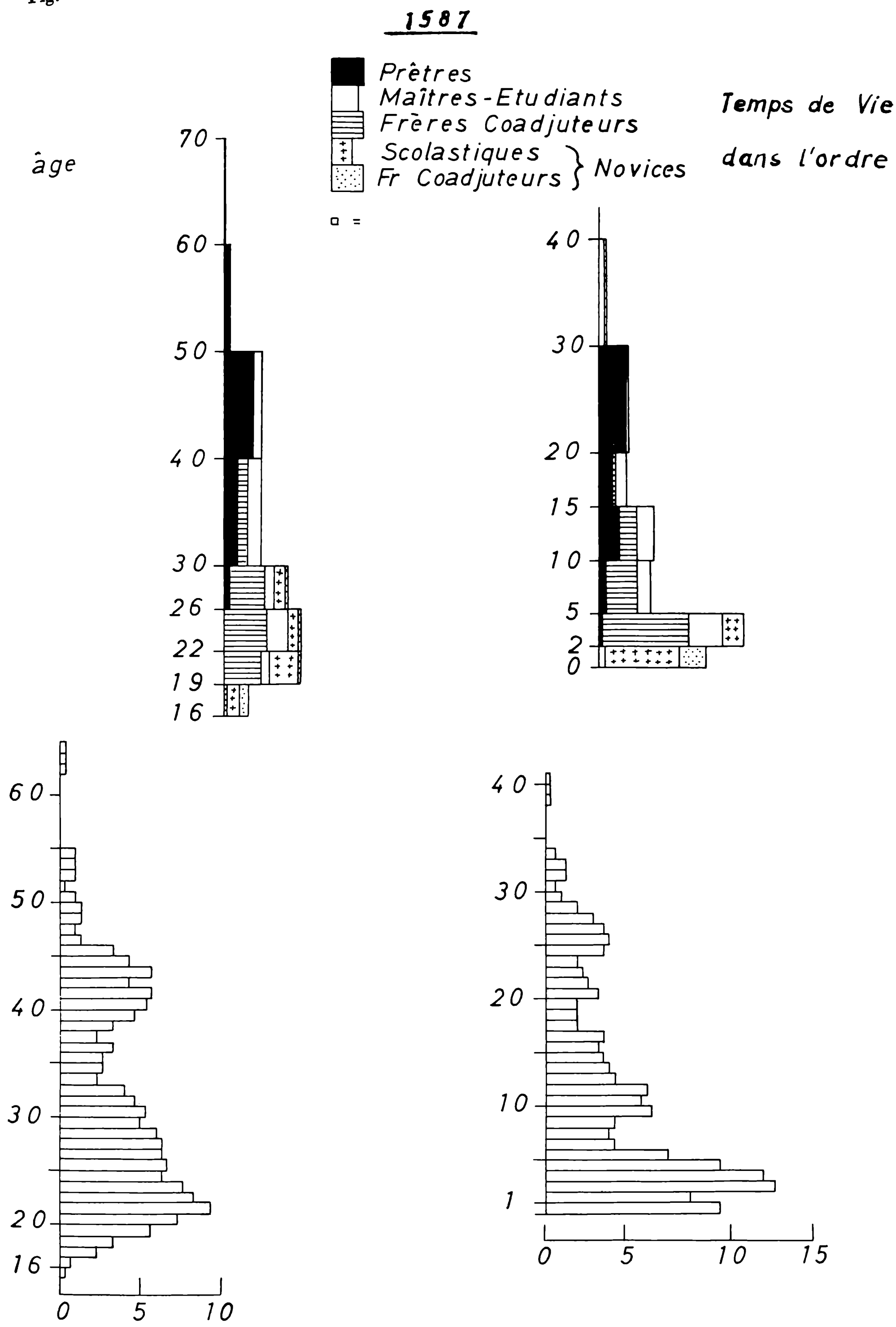

1587
Prêtres
Maîtres-Etudiants
Frères Coadjuteurs
Scolastiques
Fr Coadjuteurs
Novices
Temps de Vie
dans l'ordre
âge
70
60
50
40
30
26
22
19
16
40
30
20
15
10
5
2
0
60
50
40
30
20
16
0
5
10
40
30
20
10
1
0
5
10
15

Fig. 6'.

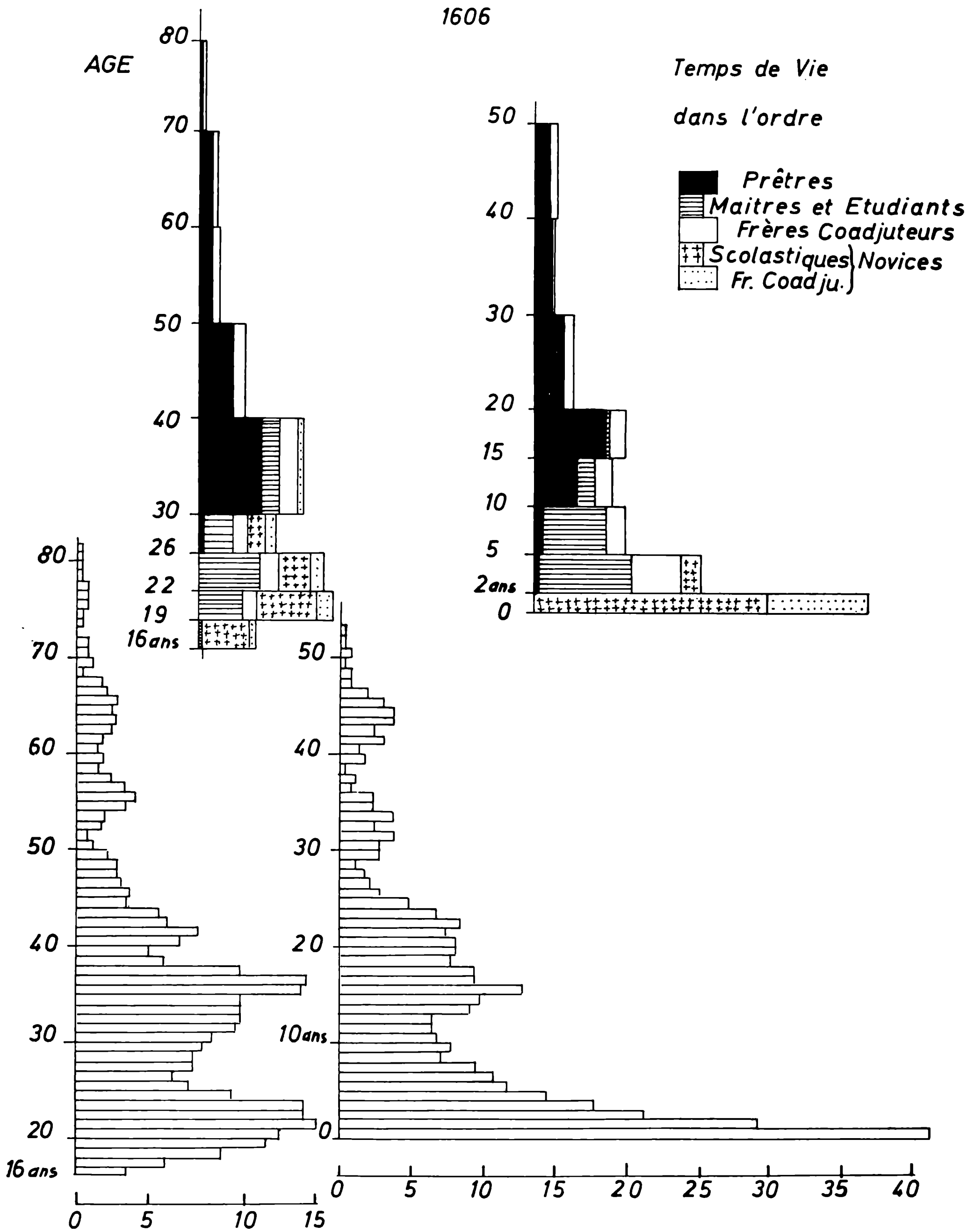
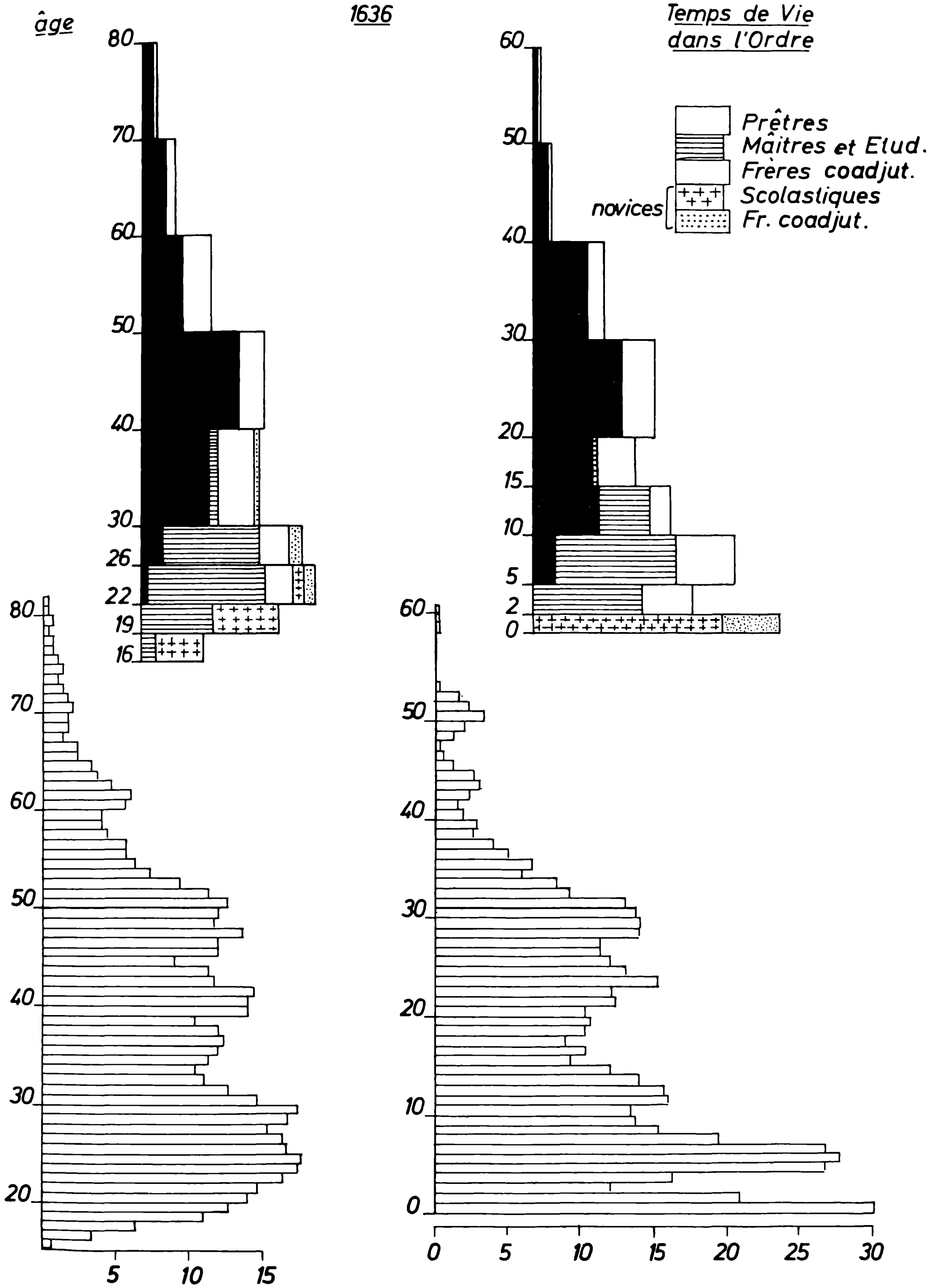

1606
AGE
Temps de Vie
dans l'ordre
Prêtres
Maitres et Etudiants
Frères Coadjuteurs
Scolastiques
Fr. Coadju.
Novices
16 ans
2 ans
10 ans
0 5 10 15
0 5 10 15 20 25 30 35 40

Fig. 7'.


âge
1636
Temps de Vie
dans l'Ordre
Prêtres
Maîtres et Etud.
Frères coadjut.
Scolastiques
Fr. coadjut.
novices

et demi plus tard, le clergé du diocèse de Reims ne vivra guère plus vieux : 69% des prêtres ont plus de 40 ans pour 62% de jésuites prêtres et 16% plus de 60 ans pour 13% de jésuites. Il est vrai que le clergé rémois doit être ordonné plus jeune, ce qui fait baisser la moyenne d'âge. Mais dans l'intervalle s'écoule la plus grande partie du XVIIIe siècle qui semble bien avoir connu un changement des conditions de la mortalité des adultes [4].

Toute comparaison, en cette matière, restera très risquée [5]. Mais la longueur de l'espérance de vie du jésuite est certaine. Avec le temps, l'ordre vieillit donc rapidement et l'on peut discerner une évolution dans ce vieillissement. Le triangle circonscrit de la pyramide de 1636 n'est pas véritablement semblable à celui de 1606. L'intervalle qui sépare les deux sommets est trop faible. En outre, le parallélisme approximatif des hypothénuses était acquis en remontant la base de plusieurs années. La mortalité par vieillesse commence donc à prendre de l'importance avant 1636. Un jésuite entré à 20 ans en 1587 n'aurait-il pas alors 69 ans ? Le ralentissement de la croissance, dû à l'intervention nouvelle de l'extinction par vieillesse, contribue donc à expliquer le palier des années qui suivent 1616 tout autant que la baisse du recrutement, conséquence de la perte d'une grande partie de la Bourgogne. Si donc le rythme de la croissance de la province semble s'essouffler entre 1606 et 1636, c'est parce qu'alors, quelque part entre 1606 et 1636, la disparition des vieillards commence à diminuer l'effet d'un recrutement qui n'est pas sans faiblir lui aussi.

Qui penserait que ces raisonnements chiffrés sont bien imprudents pourra se contenter de regarder la forme étirée vers le haut des pyramides. Il pourra constater que l'accroissement numérique se fait par un gonflement de la base d'abord qui remonte ensuite vers le haut. En deçà des précisions plus ou moins légitimes, une affirmation reste indubitable : l'augmentation du nombre des jésuites tient pour une bonne part au vieillissement. Ces hommes sont,

---

[4] D. JULIA, *Le clergé paroissial dans le diocèse de Reims à la fin du XVIIIe s.*, dans *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 13 (1966) 195-216 (v. p. 199), donne des indications sur les âges ; J. SALZGEBER, *Die Klöster Einsiedeln und St Gallen* (Münster 1964) 165-168, donne l'âge moyen des bénédictins de divers couvents suisses, mais de telle façon qu'aucune comparaison n'est possible avec nos jésuites.

[5] Il est curieux de constater que la partie supérieure de la pyramide décennale de 1636 n'est pas sans rapport avec la pyramide que l'on peut construire à partir du recensement canadien de 1666 pour la population masculine de plus de 40 ans.

		Canada	*Jésuites*
Plus de 70 ans		11 = 4,2%	12 = 5 %
de 60 à 69 ans		24 = 9,3%	33 = 13,9%
de 50 à 59 ans		60 = 23,5%	70 = 29,1%
de 40 à 49 ans		160 = 63 %	124 = 52 %
	Total :	255 = 100 %	239 = 100 %

Il est permis de penser que la population canadienne est arrivée 20 ans auparavant dans des conditions d'émigration qui pourraient offrir des analogies avec le recrutement des Jésuites : apport de célibataires entre 18 et 30 ans. Cf. H. CHARBONNEAU, *Premier recensement canadien*, dans *Population*, 21 (1966) 1211-1215.

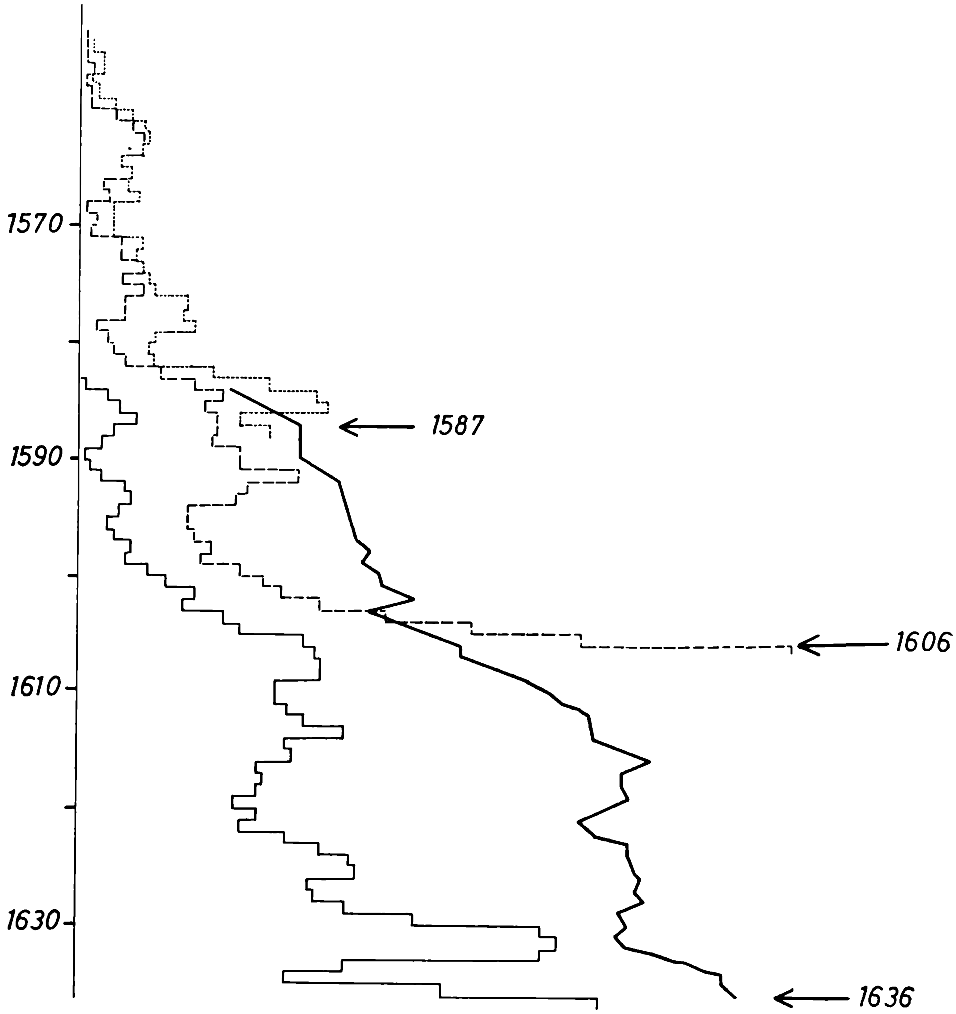
durant une bonne partie de la période qui sépare 1587 et 1636, trop jeunes pour mourir d'une sénilité qui semble les atteindre après un nombre d'années respectable pour une époque qui n'est censée connaître qu'un très petit nombre de personnes âgées.

Mais la considération de l'allure générale des pyramides révèle un autre phénomène. Il n'est guère possible de tenir compte de l'année 1587 à cause de la faiblesse des chiffres, du nombre de cas indéterminés et de l'ignorance de la manière dont s'est faite la répartition des hommes entre l'Aquitaine et Lyon lors de la création de la province 5 ans auparavant. Mais la comparaison des pyramides des deux autres années permet de déceler les variations du rythme d'accroissement. En 1636, la tranche des 30-39 ans d'âge et celle des 10-19 ans de vie dans l'ordre sont légèrement plus faibles que celles des 40-49 ans et 20-29 ans. Cette section de la pyramide prend de ce fait un aspect rectangulaire qui ne peut être que le résultat d'un ralentissement récent de l'apport en hommes jeunes qui a été précédé au contraire d'entrées dans l'ordre plus massives dans la décennie antérieure puisque la mortalité épidémique semble frapper indifféremment tous les âges. Or une forte croissance des années 20-29 de vie dans l'ordre, correspond aux années 1607-1616, et le ralentissement qui le compense ensuite correspond aux années 1617-1626. C'est dire que cette physionomie de la pyramide reflète assez exactement le dessin de la courbe du nombre total de jésuites (fig. 5). Jusqu'où va cette correspondance ? Il suffit de mettre en regard cette dernière courbe avec la pyramide annuelle des temps de Compagnie pour constater que les deux figures se correspondent fidèlement (fig. 8'). Cette similitude est une garantie de leur relative exactitude.

Malgré ce qu'ont d'aléatoires et la construction de la pyramide à partir d'une moyenne mobile et les comptages qui sont à la base de la courbe et même la comparaison ainsi faite, la régularité des correspondances est d'autant plus intéressante que l'on pourrait expliquer le décalage d'un an ou deux que l'on trouve plusieurs fois. Il suffit en effet que le catalogue annuel ait été arrêté très tôt ou qu'une raison accidentelle ait regroupé un peu plus tard la masse des entrées pour qu'un bon nombre de novices, à cheval sur les années 1 et 2, ne soient pas comptés dans le total alors qu'ils restent inclus dans le calcul du temps de Compagnie, qui enregistrera donc les variations en avance sur les données du catalogue annuel. En tout état de cause, étant donné le degré d'approximation, différent par leurs causes, des deux profils, leur coïncidence relative reste remarquable.

Si l'on veut bien alors remarquer que la pyramide des âges reproduit assez fidèlement le dessin de celle des temps de vie dans l'ordre — avec les atténuations et décalages, conséquences des variations des âges d'entrée d'une année sur l'autre — on reconnaîtra qu'une telle ressemblance ne peut être fortuite. Une courbe construite à partir des listes de noms du catalogue bref donne un résultat

Fig. 8'. Comparaison du profil des pyramides de temps de vie avec la courbe de croissance du nombre de jésuites.



qui correspond assez exactement à celui d'une enquête faite sur les temps de Compagnie et sur l'âge des jésuites. Les deux procédés n'ont rien de commun ni de la part des auteurs des catalogues, ni dans la construction des graphiques. Cela prouve au moins une chose : le sérieux avec lequel les enquêtes ont été faites ; malgré les erreurs inévitables dans la transmission, les résultats sont dans l'ensemble suffisamment près de la réalité pour correspondre entre eux. D'autant plus que le sommet de la pyramide des temps de vie dans l'ordre de 1636 reste en accord avec la partie qui lui corres-dond de celle de 1606, dont le sommet à son tour correspond à

celle de 1587. C'est encore un témoignage en faveur d'une suffisante exactitude des données de documents qui n'ont pas été établis à la même époque.

Ainsi la description de la forme des pyramides confirme les grandes données générales d'abord découvertes; bien plus, leur cohérence entre elles et avec la courbe du nombre total de jésuites est une preuve assez forte de l'exactitude d'ensemble des chiffres fournis. Il est donc possible d'étudier avec sécurité les moyennes d'âges des grandes catégories (prêtres, étudiants, frères-coadjuteurs), des collèges et enfin des principaux emplois.

Fig. 9'. MOYENNE D'ÂGE ET TEMPS DE VIE DANS LA COMPAGNIE.

		1587	1606	1636
TOTAL	Age Temps de vie	**31,1** **10,4**	**34** **12,8**	**37,7** **16,8**
Prêtres (avec novices)	Age Temps de vie	41,1 20,3	42,7 22,2	45,4 25
Maîtres (sans novices)	Age Temps de vie	25,4 6,4	27,5 6,7	26 7,8
Étudiants (sans novices)	Age Temps de vie	24,2 5,6	24,1 5,2	23,6 5,9
Total des Prêtres et Scolastiques	Age Temps de vie	32,6 12,8	36,8 16,3	38,7 18,8
Frères coadj. (sans novices)	Age Temps de vie	33,8 10,3	39,8 16,6	41,9 17,4
Novices scolastiques	Age Temps de vie	21,7	20,7	19
Novices coadjuteurs	Age Temps de vie	21,6	24,8	27,1

Bien entendu, les moyennes des diverses catégories de jésuites (fig. 9') avouent elles aussi le vieillissement progressif de l'ordre. Elles permettent encore de saisir des nuances. A la baisse importante de la proportion de jésuites en formation, correspond un phénomène équivalent dans l'évolution des moyennes d'âge. Alors que l'âge moyen d'entrée dans la Compagnie tend à baisser — il passe de 21 à 19 ans — l'âge des maîtres et des étudiants reste stable avec une très légère tendance à la baisse [6]. Si donc les prêtres prennent,

[6] L'exagération de la moyenne d'âge des maîtres en 1606 pourrait s'expliquer par une vague d'entrées de novices plus âgés dans les années de crises de 1595 à 1603. Effectivement la moyenne d'âge d'entrée des prêtres et maîtres de 5 à 9 ans de vie dans l'ordre, est de 21,3. D'ailleurs la moyenne de temps de vie dans la Compagnie ne marque pas cet écart vers le haut, et le tableau détaillé des âges de 1606 (fig. 2') laisse constater un plus grand étirement de l'âge des maîtres.

Fig. 10'. Répartition des jésuites en activité par collèges.
Moyenne d'âge et de temps de vie dans l'ordre.

		Âges			Temps	
		P. et M.	Coadj.	TOTAL	P. et M.	Coa
	1587					
Aix-en-Provence	1606					
	1636	36,9	36	**36,7**	17,5	13
Avignon	—	35	29,2	**33,3**	14	6
	—	39,6	37,4	**39**	19,5	17
	—	44,3	46,1	**44,9**	23,4	23
Besançon	—					
	—					
	—	45,6	46,9	**46**	27,2	21
Béziers	—					
	—	40	29	**37,5**	19,9	9
	—					
Billom	—	?	?	**?**	?	?
	—	40,5	50,2	**42,1**	18,1	22
	—					
Carpentras	—					
	—					
	—	39,2	35,6	**38,1**	19,1	8
Chalon	—					
	—					
	—	35,1	44,3	**37,2**	15	18
Chambéry	—	36,6	32,1	**34,9**	14	11,
	—	39,7	40,2	**39,9**	18,6	16
	—	41,9	43,9	**42,5**	22,7	18
Dijon	—	?	?	**?**	?	?
	—	36,7	35,8	**36,5**	17,3	13
	—					
Dole	—	33,8	28,4	**32,4**	13,7	5
	—					
	—	46,4	44,1	**45,7**	22,7	18
Embrun	—					
	—					
	—	38,2	31,6	**35,5**	18,1	7

		Âges			Temps de vie		
		P. et M.	Coadj.	TOTAL	P. et M.	Coadj.	TOTAL
Le Puy	1587						
	1606	38,9	41,7	**39,7**	16,4	16,7	**16,5**
	1636						
Lyon Trinité	1587	37,9	35	**37,1**	18,5	11,4	**16,4**
	1606	40,8	43,1	**41,4**	21	19,3	**20,6**
	1636	45	44,5	**44,8**	24,2	18,6	**22,5**
Lyon B. M. V.	1587						
	1606						
	1636	35,3	40	**36,5**	16,8	19	**17,4**
Nîmes	1587						
	1606						
	1636	37,6	38	**37,7**	17	17,5	**17,1**
Roanne	1587						
	1606						
	1636	39	38,8	**38,9**	17,8	15,2	**17,1**
Tournon	1587	32,2	37,9	**34,2**	13,7	15,1	**14,2**
	1606	37,5	40,5	**38,3**	17,2	17,2	**17,2**
	1636						
Vesoul	1587						
	1606						
	1636	42,3	50,4	**44,7**	21,7	30	**24,2**
Vienne	1587						
	1606						
	1636	39,6	33,2	**37,4**	19,5	8,1	**15,6**
Avignon Noviciat	1587	42	42,7	**42,3**	17,7	18	**17,8**
	1606	40,2	42	**41,2**	17,7	18,4	**18,1**
	1636						
Grenoble	1587						
	1606						
	1636	46,2	39	**44,3**	26,1	18,3	**24**
Lyon Noviciat	1587						
	1606	34,3	0	**34,3**	12,3	0	**12,3**
	1636	51,4	37,8	**45,7**	33	14,4	**25,2**
Marseille	1587						
	1606						
	1636	49,7	46,2	**48,3**	31,8	20,5	**27,3**
TOTAL	1587	**35,2**	**32,9**	**34,3**	**14,9**	**10,2**	**13,5**
	1606	**39,3**	**39,8**	**39,4**	**18,6**	**16,7**	**18,1**
	1636	**42,7**	**41,8**	**42,4**	**22,6**	**17,4**	**21**

comme on a pu le constater, une part plus grande dans l'enseignement, ce pourrait être par défaut de jeunes disponibles. Le trop petit nombre de novices coadjuteurs ne permet pas d'accorder à la moyenne étrangement élevée une valeur très significative [7].

L'étude des moyennes d'âge et de temps de Compagnie par collège (fig. 10') rejoindra elle aussi la constatation déjà faite que les collèges se partagent sans trop d'inégalité les jésuites en activité, c'est-à-dire sans compter les novices et les étudiants. Il n'y a pas d'écarts supérieurs à 4 ans en plus et à 5 ans en moins, ce qui n'a rien de considérable compte tenu de la faiblesse du chiffre diviseur de la moyenne. Ce sont cependant les maisons les moins nombreuses qui sont les plus jeunes. Déjà en 1606, mais plus encore en 1636, la liste des collèges dont le nombre de jésuites est inférieur à la moyenne des collèges (nombre de jésuites divisé par le nombre de collèges) correspond à celle des maisons dont la moyenne d'âge est inférieure à la moyenne de la province. Un seul établissement se singularise, Vesoul qui, curieusement, rejoint une autre exception, Besançon, dont le nombre d'hommes n'excède que de très peu la moyenne générale et qui se trouve avoir la plus forte moyenne d'âge. Le grand collège de Dole compte aussi, comme il est normal, parmi les doyens d'âge. Il se trouve donc que les trois collèges Comtois, qui présentaient déjà une anomalie dans la répartition selon l'origine géographique, en connaissent une autre en ce qui concerne l'âge moyen.

Mais en réalité, il faut distinguer l'âge moyen des prêtres et maîtres et celui des coadjuteurs. La correspondance entre la petitesse des maisons et la jeunesse de leurs habitants reste vraie des premiers, et plus rigoureusement encore puisque l'exception de Vesoul disparaît. En 1636, tous les collèges dont le nombre de prêtres et de maîtres est inférieur à la moyenne sont plus vieux. La moyenne d'âge des frères coadjuteurs ne traduit par contre aucune correspondance notable. Comment expliquer ce regroupement des prêtres et scolastiques plus jeunes dans les plus petites maisons ? Le catalogue n'y suffit évidemment pas. On peut penser qu'une étroitesse relative de la base économique exclura plus facilement la présence d'hommes consacrés à des ministères apostoliques, dont nous verrons qu'ils sont en général plus âgés que leur confrères enseignants ; sans oublier la faiblesse du diviseur dans le calcul des moyennes qui accentue la sensibilité aux variations. En tout cas, il n'y a pas de recoupements simples avec la situation des collèges, qu'ils soient nouvellement créés ou plus anciens, qu'ils enseignent la philosophie

---

[7] Sur 12 novices coadjuteurs, il suffit, comme c'est le cas en 1636, de trois entrées d'hommes âgés de plus de 30 ans dont un de 37 ans, pour faire monter la moyenne à 27 pour une raison qui peut être purement accidentelle. On peut noter cependant que les 15 coadjuteurs qui ont entre 2 et 4 ans de vie dans la Compagnie et qui sont entrés entre 1632 et 1634 ont près de 24 ans d'âge moyen. Les 30 sujets entrés entre 1627 et 1631 ont près de 26 ans en moyenne d'âge d'entrée. Les frères semblent donc aborder la vie religieuse plus tard que les futurs prêtres. Nouvelle constatation de l'indépendance de leur recrutement.

ou seulement les lettres, qu'ils se situent au nord ou au midi, en régions montagneuses ou ailleurs. Encore une fois, le calcul des âges confirme donc, en les précisant, les conclusions déjà établies : la répartition des âges est relativement homogène [8]. Il devrait donc n'être pas impossible d'extrapoler du tout à la partie ou d'un collège à l'autre, si l'on tient compte toutefois de la plus grande jeunesse des plus petits collèges et de la primauté numérique des grands collèges.

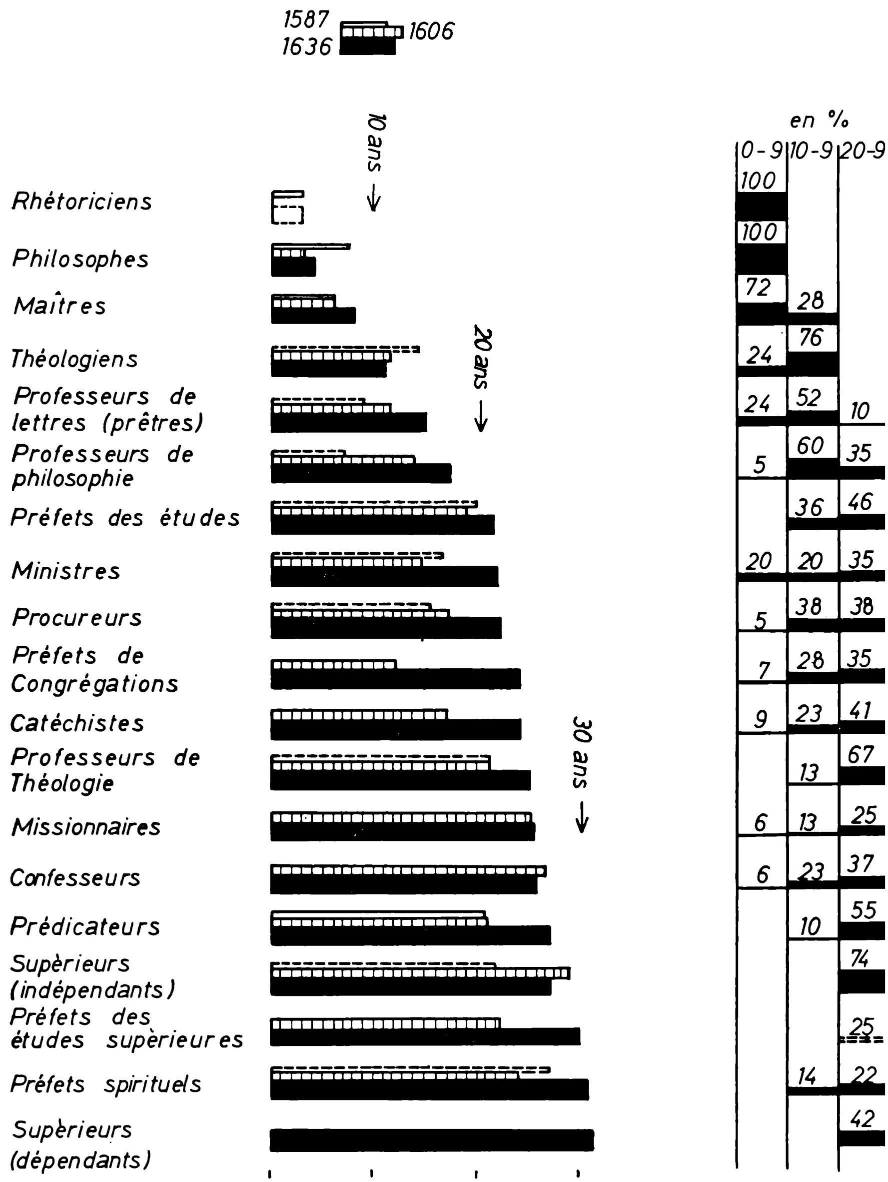
Ces renseignements sur les âges permettent encore de calculer, pour chaque emploi, le temps moyen de vie dans l'ordre, et ce calcul permettra de préciser les rapports entre enseignement et ministères de type apostolique (H. T. 4', fig. 11'). Si l'on classe, pour l'année 1636, les différents emplois dans l'ordre ascendant des moyennes de temps de vie dans la Compagnie, on obtient la progression suivante. Les plus jeunes sont, bien entendu, les étudiants et maîtres. Ils sont suivis des enseignants prêtres, à l'exclusion des professeurs de théologie et des préfets des études supérieures (ces derniers ne sont que quatre). Les autres emplois s'alignent ensuite sans ordre apparent. Mais si l'on ne retient que les emplois qui ne s'associent pas facilement avec d'autres et qui sont susceptibles d'occuper entièrement leurs hommes, un ordre se dégage : les ministres et procureurs viennent à la suite des professeurs de philosophie ; leur succèdent les professeurs de théologie, les missionnaires, les prédicateurs et enfin les supérieurs. On constate alors que les emplois qui sont le plus souvent associés avec d'autres, ne sont pas répartis au hasard. Les confesseurs, dont la charge s'associe pratiquement avec toutes les autres, occupent une position médiane. Les préfets de congrégation, puis les catéchistes sont proches des enseignants. Mais c'est avec des fonctions enseignantes que ces charges sont le plus souvent associées. Restent les préfets des études supérieures et les préfets spirituels dont les charges sont moins fréquemment associées aux autres fonctions enseignantes ; ils prennent naturellement leur place vers l'autre extrémité de l'échelle.

Ce classement des emplois par temps de vie dans l'ordre s'accorde donc avec les principales caractéristiques des associations d'emplois ; bien plus, la manière dont chaque emploi s'étale dans les tranches de vie dans l'ordre permet de déterminer la signification de ce classement. Les enseignants non seulement commencent, mais cessent plus tôt que les prédicateurs, missionnaires et supérieurs ; comme si la majorité d'entre eux se recrutait parmi les premiers.

Un examen plus détaillé permet alors de découvrir les éléments d'une carrière type de jésuite : noviciat, rhétorique s'il y a lieu, puis philosophie. La moyenne d'âge des maîtres place le stage dans l'enseignement après celle-ci et avant la théologie. Si certains enseignent avant de se mesurer avec Aristote, ils ne sont pas assez

[8] L'homogénéité est d'autant plus remarquable que la répartition par tranche d'âge est régulière. Il n'y a pas de collèges qui serait moyen par prédominance des deux extrêmes.

Fig. 11'. MOYENNE DE TEMPS DE VIE DANS L'ORDRE PAR EMPLOI. Répartition par tranches de 10 ans de temps de Compagnie.



nombreux pour faire baisser la moyenne, à moins qu'ils ne compensent le poids de ceux qui ne feraient pas de théologie et prolongeraient leur régence après une philosophie plus ou moins écourtée. Un coup d'œil à la pyramide apprend alors que les maîtres sont plus nombreux que les étudiants, entre 6 et 10 ans de vie dans la Compagnie. Autrement dit, la plupart des jeunes jésuites qui suivront le cours normal des études, font une « régence » entre leur philosophie et leur théologie, et le stage est en général inférieur à 5 ans et supérieur à 3 ans. Ce dernier chiffre est le résultat de la soustraction de l'âge moyen des philosophes de celui des théologiens.

Leurs études achevées, une fois ordonnés prêtres, nos jésuites retournent à leurs chaires de lettres ou de philosophie. S'ils sont préfets des études, professeurs de théologie, ce sera plus tard. Ces quatre fonctions enseignantes voient leur moyenne d'âge se classer par ordre ascendant. Or près des trois quarts des professeurs de lettres et de philosophie ont moins de 20 ans de vie dans la Compagnie, et les seuls postes non enseignants qui aient plus de 20% de leurs membres en dessous de ces 20 ans sont les procureurs et ministres, ou des charges qui s'associent fréquemment avec les enseignants : confesseurs, préfets de congrégations, catéchistes. Ce qui voudrait dire que les jeunes prêtres qui n'enseignent pas sont ministres ou procureurs, tâches dont on comprend qu'elles appellent la vigueur d'une certaine jeunesse en même temps qu'une relative spécialisation. L'étalement assez régulier dans les tranches d'âges successives pourrait paraître un indice de cette spécialisation. Les enseignants par contre ne vieilliront pas face à leurs élèves. Hormis, peut-être, une faible proportion de professeurs de lettres qui feraient carrière, selon la recommandation de la *Ratio studiorum* [9], ils achèvent leur vie active dans la prédication, les missions ou le supériorat [10] à moins qu'ils ne cumulent une série de charges moins astreignantes. Les tâches enseignantes, dans leur ensemble, restent transitoires, même si elles peuvent se prolonger plus d'une décade. Le jésuite passe par l'enseignement et y demeure assez longtemps, puis il se consacre à d'autres occupations. Seuls la préfecture des études et l'enseignement de la théologie pourraient avoir plus de suite. Ces emplois connaissent une proportion d'hommes ayant passé plus de trente ans dans la Compagnie, qui est supérieure à celle de l'ensemble des prêtres. Mais ce sont des fonctions qui s'associent facilement, si bien que cette exception n'infirme pas nécessairement l'affirmation précédente.

Ce qui était vrai de la province dans son ensemble — développement de l'enseignement, puis des autres fonctions — ce qui était encore vrai de chaque collège — après un certain temps de consoli-

---

[9] *Ratio studiorum*, règle du Provincial n° 24.

[10] Tous les supérieurs de maisons indépendantes s'inscrivent dans les tranches d'âge des 20 à 29 et 30 à 39 ans de vie dans l'ordre et la grande majorité entre 40 et 50 ans. Ceux des maisons dépendantes comportent une notable proportion d'hommes qui seraient à l'âge de la retraite.

dation, les ministères extérieurs prennent de l'importance —, l'est toujours, quoique d'une autre façon, de l'ensemble des carrières des jésuites. Ils débutent par l'enseignement qu'ils abandonnent ensuite pour une activité extérieure ou une responsabilité interne, quitte à garder une fonction scolaire moins astreignante.

Ces conclusions étaient-elles déjà valables en 1606 ou en 1587 ? Une vue rapide du graphique permet de constater que la situation n'est pas réellement différente pour la formation et pour les professeurs de lettres et de philosophie. Pour le reste il faut être prudent, car les moyennes, déjà établies à partir d'un nombre de cas bien faibles en 1636, deviennent vraiment aléatoires. Il semble cependant que l'allure générale des carrières n'était pas très différente de celle qui se dessine avec moins d'incertitudes pour la dernière année. Mais il faut tenir compte de la plus grande jeunesse de l'ensemble en 1606 et 1587. Encore une fois, les conclusions de l'analyse du catalogue annuel sont confirmées et précisées.

Il n'est pas possible de pousser plus loin. Les limites de la prudence sont peut-être déjà dépassées. Il est cependant permis d'affirmer que la concordance entre les résultats des analyses du catalogue bref et les résultats des pyramides d'âge et de temps de vie dans la Compagnie ne renforce pas seulement la solidité des indications déjà obtenues. Elle garantit encore le sérieux des renseignements transmis. En ce qui concerne les emplois, l'intérêt de cette concordance se redouble. Elle permet de comprendre comment les deux aspects de l'activité des jésuites, l'enseignement et les ministères, ne s'opposent pas et peuvent devenir en 1636 tous deux essentiels : ils se succèdent dans le temps de la vie du jésuite. Faudrait-il penser que les jeunes jésuites enseignants regardaient vers cette prédication et ces missions auxquelles ils parviendraient à l'âge mûr s'ils échappaient aux responsabilités de gestion des maisons ? Ambitionnaient-ils de quitter cet enseignement le plus tôt possible et considéraient-ils le ministère comme la finalité même de l'ordre ? Est-ce seulement la politique des supérieurs qui établissaient ainsi un équilibre, quitte à l'imposer peu ou prou ? Toutes questions importantes auxquelles notre document ne peut répondre. Son intérêt propre réside dans la clarté des questions qu'il oblige à poser, et dans la fermeté du squelette qu'il permet de reconstituer et qui devrait permettre de tirer un meilleur et plus sûr parti des autres sources.

III. La santé des jésuites

Exposé : Il serait vain d'entreprendre une analyse exacte et précise de l'état de santé de la province de Lyon à partir des renseignements que donne le catalogue parce qu'interviennent deux causes incontrôlables d'approximations. La première tient à l'enquête elle-même : pour chaque collège le responsable de l'appréciation change, et l'un peut considérer comme moyenne une santé qu'un autre estimera déjà forte ou plutôt

faible. La seconde difficulté provient des hésitations du lecteur sur le sens exact du vocabulaire : y a-t-il une nuance entre *robustus* et *firmus* ? *Sanus* ou *bonus* équivalent-ils à *mediocris* ou sont-ils intermédiaires entre la moyenne et robuste ? *Debilis*, *imbecillis*, *infirmus* suggèrent-ils une graduation ? Ces latinistes du début du XVIIe siècle utilisent-ils le latin de Cicéron ou celui des collèges médiévaux ? Pour tenter de bien répartir certitudes et incertitudes, on utilisera cinq rubriques. Deux extrêmes et une médiane regroupent les appréciations qui ne font pas trop de difficultés : les malades et les infirmes ; les santés moyennes (*mediocris*) ; les forts et robustes. Les deux rubriques intermédiaires ; santés faibles, santés assez fortes, rassemblent assez arbitrairement les termes qui peuvent contenir une nuance par rapport aux trois autres. Mais la marge d'approximation de l'ensemble ôterait toute utilité à une tentative de pondération.

Il faudra donc se contenter de quelques enseignements dont l'évidence dépasse nettement la marge d'erreur et les incertitudes de l'estimation. Un tableau (fig. 12') donne quelque lumière sur l'état global des santés et sur son évolution. Il apporte quelques indications sur les différentes catégories de jésuites. Un second tableau (fig. 13') permet de comparer la situation des coadjuteurs avec celle de leurs confrères. Un dernier tableau (fig. 14') introduit à une esquisse de l'étude de l'évolution de la santé en fonction des âges.

Résultats : Les jésuites sont manifestement en bonne santé. Cette affirmation confirme une évidence. La sélection prévue par les textes législatifs pour l'entrée au noviciat est efficace [1]. Aucun novice de santé faible ; et sur les quelques 150 recrues des trois années considérées, un seul malade.

On peut constater en second lieu qu'il n'y a pas, à l'intérieur de chacune des grandes catégories (prêtres, maîtres, etc. ...), de grandes différences en proportion d'une année sur l'autre, si ce n'est une estimation généralement plus optimiste en 1636 [2]. Elle pourrait bien correspondre à une situation sanitaire améliorée après trente années d'une histoire moins agitée et d'une meilleure organisation de la vie interne des maisons. Finalement le pourcentage des jésuites dont la santé est dite supérieure à la moyenne s'établit entre 58 et 61%. Les santés qui seraient inférieures à cette moyenne représenteraient de 7 à 14% ; le chiffre le plus fort étant celui de 1587.

Les coadjuteurs temporels sont-ils mieux partagés que leurs confrères ? Le second tableau (fig. 13') permet de répondre en première approximation. Selon leurs supérieurs, ils jouissent d'une meilleure santé. Ce n'est pas que faibles et malades soient proportionnellement moins nombreux (sauf peut-être en 1636), mais le pourcentage de santés moyennes est très diminué au profit de celui des robustes. Ces travailleurs pouvaient être effectivement plus solides. Mais leur genre de vie et le type de relations qu'ils avaient avec leurs supérieurs pouvaient tout aussi bien ne pas permettre les nuances qui

[1] Pour l'essentiel : *Const.*, I, 2.

[2] Sur le tableau (fig. 12') les proportions de l'année 1587 sont régulièrement plus faibles, en conséquence du grand nombre de cas indéterminés.

Fig. 12'. LA SANTÉ DES JÉSUITES.

		TOTAL nombre	%	Prêtres	Maîtres	Étudiants	Coadj.	Novices scol.	Novices coadj.
Malades	1587	**10**	5,2	5		1	4		
	1606	**22**	6,1	9	2	2	7	2	
	1636	**22**	3,9	15	1	3	3		
Faibles	—	**17**	8,8	9	3	4	1		
	—	**23**	6,7	15	1	1	6		
	—	**16**	2,8	12	1	2	1		
Médiocres	—	**36**	18,6	12	7	5	6	6(2M)	
	—	**105**	30,5	51	16	15	11	11	1
	—	**175**	31	100	10	14	36	15	
Assez forts	—	**30**	15,5	4	7	6	2	7	4
	—	**88**	25,4	17	5	11	10	33	12
	—	**121**	21,4	35	15	23	30	14	4
Robustes	—	**63**	32,7	17	10	7	21	7	1
	—	**105**	31	38	8	10	32	9(1P)	8
	—	**222**	39,3	86	27	30	61	10	8
Indéterminés	—	**37**	19,2	15	9	1	10	2(1M)	
	—	**1**	0,3					1	
	—	**9**	1,6	9					
TOTAL	—	**193**	**100**	**62**	**36**	**24**	**44**	**22**	**5**
	—	**344**	**100**	**130**	**32**	**39**	**66**	**56**	**21**
	—	**565**	**100**	**257**	**54**	**72**	**131**	**39**	**12**

% Sur le total de la province.
( ) Parmi lesquels tant de M = Maîtres, ou de P = Prêtres.

caractérisent l'estimation des santés de prêtres, plus capables de faire connaître des handicaps qui les gênaient davantage dans leur travail. Les misères d'une complexion n'ont pas les mêmes effets sur un travailleur que sur un intellectuel ou un enseignant. En tout cas, la proportion des prêtres et futurs prêtres d'une santé inférieure à la moyenne varie entre 15 et 8%, celle des frères entre 15 et 3%. Les meilleures santés se situent entre 45 et 57% pour les premiers et 57 et 72 pour les seconds.

Serait-ce dépasser les possibilités d'interprétation de données quantitativement bien faibles que d'examiner le rapport entre les

Fig. 13'. Comparaison de la santé des Ffrères coadjuteurs avec celle des autres jésuites.

% calculé respectivement sur le total des Frères et sur celui des autres.

	1587				1606				1636			
	Fr. coadj.		Pr. Maîtr. Étud.		Fr. coadj.		Pr. Maîtr. Étud.		Fr. coadj.		Pr. Maîtr. Étud.	
		%		%		%		%		%		%
Malades	4	8	6	4	7	8	14	5,5	3	2	19	4,5
Faibles	1	2	16	11	6	7	17	7	1	1	15	3,5
Médiocres	6	12,5	30	21	12	14	93	36	36	25	139	33
Assez forts	6	12,5	24	17	22	25	66	25,5	34	24	87	21
Robustes	22	45	41	28	40	46	66	25,5	69	48	153	36
Indéterminés	10	20	27	19			1	0,5			9	2
TOTAL	**49**	**100**	**144**	**100**	**87**	**100**	**257**	**100**	**143**	**100**	**422**	**100**

santés et les âges ? Le dernier tableau (fig. 14') permet de constater l'absence de toute anomalie. La proportion de santés inférieures à la moyenne est quasi nulle jusqu'à 40 ans. Elle augmente ensuite à peu près régulièrement avec l'âge. Les meilleures santés évoluent en sens inverse, avec cette différence que le nombre des vieillards encore robustes n'est pas négligeable. La différence entre 1606 et 1636 marque clairement l'amélioration de l'estimation de la santé en 1636. A cette date, la proportion des santés faibles chez les jésuites de plus de 40 ans diminue au profit des santés médiocres et supérieures à la moyenne. Santés et pyramide des âges se correspondent donc assez bien et, de ce point de vue, la cohérence interne du premier catalogue n'est pas mise en défaut.

Il est alors possible de conclure avec une certaine assurance : la santé, dans l'ensemble très bonne, paraît s'améliorer de 1587 à 1606, soit dans la réalité, soit dans l'idée qu'on s'en fait. Celle des frères coadjuteurs pourrait être estimée avec moins de nuances : guère moins de malades et beaucoup plus de très bonnes santés ; ce qui suggère une différence dans la manière d'apprécier, mais n'exclut pourtant pas une meilleure hygiène de vie et de travail.

Fig. 14'. Répartition de la santé en fonction des âges.

		0 à 29 ans		30 à 39		40 à 49		50 à 59		60 et +		Indéterminés
Malades	1587	3	3,5	2	6	5	14,5					
	1606	5	3,5	2	2	3	6,5	5	24	7	30	
	1636	3	1,5	3	2,5	4	3	5	7	5	11	2
Faibles	—	5	6	6	18	5	14,5	1				
	—	2	1,5	3	3	4	8,5	5	24	8	35	1
	—	3	1,5	2	1,5	5	4			6	13	
Médiocres	—	19	23,5	11	32	5	14,5	1				
	—	32	22,5	44	41	18	38	7	33	4	17,5	
	—	40	20,5	29	25	52	42	37	53	17	38	
Assez forts	—	24	29	2	6	4	12,5					
	—	58	40	19	18	6	13			4	17,5	1
	—	58	29,5	26	22	16	13	11	16	7	15,5	3
Robustes	—	31	38	13	38	15	44	2		1		
	—	46	32	39	36	16	34	4	19			
	—	93	47	56	48	47	38	17	24	8	18	1
Sans renseignements	—											37
	—	1	0,5									
	—			1	1					2	4,5	6
TOTAL	—	82	100	34	100	34	100	4		1		37
	—	144	100	107	100	47	100	21	100	23	100	2
	—	197	100	117	100	124	100	70	100	45	100	12

IV. Les études des jésuites

Exposé: Le catalogue énumère de quelques mots les études faites par chacun des membres de la province d'une manière tantôt très vague, tantôt très précise, selon qu'un chiffre indique ou non le nombre d'années consacrées à chaque discipline. Il n'est donc pas possible d'établir un tableau cohérent de l'ensemble des données. On ne peut notamment ni négliger ni utiliser sans précautions l'argument du silence. Des études qui ne sont pas mentionnées peuvent être présupposées par le rédacteur du catalogue ou ne pas l'être selon les cas.

Il est donc nécessaire de fractionner l'analyse en fonction des types de renseignements fournis, et de distinguer les études faites avant l'entrée dans l'ordre, les études faites après le noviciat qui ne sont ni la philosophie ni la théologie et enfin le cours normal de ces deux disciplines. Les divers motifs d'incertitude sur la portée des résultats et, plus spécialement, la manière différenciée dont il convient d'user de l'argument du

silence, obligent à distinguer le cas des études, antérieures au noviciat, faites par les jésuites qui ne sont plus novices: elles ne peuvent être analysées avec la même rigueur que pour les novices eux-mêmes. Ces différences dans le degré d'approximation des analyses partielles ainsi faites interdisent finalement une conclusion synthétique qui embrasserait la totalité des études.

Un premier tableau (fig. 15') donne des précisions sur les études faites par les novices avant leur entrée dans l'ordre. Un second (fig. 16') rassemble quelques indications sur ces mêmes études pour les jésuites qui ne sont plus novices. Un troisième tableau (fig. 17') groupe les données, qui resteront assez vagues, sur les éléments de la formation intellectuelle reçue dans l'ordre, à l'exception de la philosophie et de la théologie. Un graphique (fig. 18') accompagne le quatrième tableau (H. T. 5'), qui constitue la pièce maîtresse de l'analyse que nous pourrons faire. Les renseignements sur la philosophie et la théologie sont en effet les plus fournis et les plus fermes, même s'ils ne permettent pas de distinguer les études faites avant l'entrée dans la Compagnie de celles qui sont assurées ensuite. Un dernier tableau (H. T. 6') apporte quelques renseignements sur les grades universitaires.

Fig. 15'. ÉTUDES FAITES PAR LES NOVICES LEUR AVANT ENTRÉE AU NOVICIAT.

	1587	1606	1636
Études de lettres	8 = 36%	27 = 48%	23 = 59%
Études de philosophie	11 = 50%	23 = 41% (dont 5 Maîtres ès arts)	15 = 38%
Études de théologie	1 = 5%	2 = 4%	
Études de droit			1 = 3%
Sans renseignements	2 = 9%	4 = 7%	
TOTAL	22 =100%	56 =100%	39 =100%

Résultats: Il est possible d'obtenir en premier lieu quelques données sur les études faites par les jésuites avant leur entrée dans l'ordre. Dans un certain nombre de cas, relativement peu nombreux, la distinction est clairement faite: « en dehors », « dans la Compagnie ». Mais il est impossible d'en tirer quelques conclusions fermes, car l'absence de cette précision ne signifie pas nécessairement que toutes les études indiquées ont été faites après le noviciat. Seule la situation des novices, exposée par le premier tableau (fig. 15'), permet une évaluation partielle mais précise, car il n'y a pas, à leur égard, d'ambïguité possible. Il faut cependant prendre garde que les précisions données à leurs sujets pour les trois années considérées ne peuvent en aucune façon être extrapolées, puisque les différences

peuvent être considérables d'une rentrée annuelle sur l'autre. On constate pourtant que, dans les trois cas, la proportion de ceux qui ont dépassé la philosophie est infime. Les recrues qui n'ont fait que des lettres représentent de 35 à 60% du total ; variation qui n'est pas si considérable qu'il paraît si l'on tient compte du petit nombre d'individus considérés. La quasi-totalité n'a pas dépassé les études philosophiques.

On pourrait alors discerner une augmentation du nombre des novices qui n'ont pas commencé l'étude d'Aristote. Cette augmenta-

Fig. 16'. Études faites avant l'entrée dans l'ordre par ceux qui ne sont plus novices.

	1587		1606		1636	
		(dont 10 ans et + de vie)		(dont 10 ans et + de vie)		(dont 10 ans et + de vie)
Études de Lettres	20 = 16,4%	(4)	3 = 1,5%			
Études de Philosophie — incomplètes	8	(2)	6	(2)	2	(1)
complètes*			8**	(1)	5	(3)
Maîtres ès arts***			5	(1)	3	(3)
Total	8 = 6,5%	(2)	19 = 9,4%	(4)	10 = 2,6%	(7)
Études de Théologie			3	(2)	7	(4)
Docteurs en Théologie					1	(1)
Total des théologiens			3 = 1,5%	(2)	8 = 2,1%	(5)
Études de Droit	4	(1)			2	(2)
gradués en Droit			4	(2)	12	(9)
Études de Médecine	1					
Études de Médecine et de Droit					1	(1)
Total en Médecine et en Droit	5 = 4,1%	(1)	4 = 2%	(2)	15 = 3,9%	(12)
Indéterminables («nullum in Societate»...)	1 = 0,8%				3 = 0,8%	(1)
TOTAL DES MENTIONS	34 = 27,8%	(7)	29 = 14,4%	(8)	36 = 9,4%	(25)
TOTAL DE NON NOVICES	122 = 100%		201 = 100%		383 = 100%	

* Explicitement mentionnées comme tels.
** Dont 7 Maîtres ès arts.
*** Dont le temps d'études est supposé à partir du titre.

tion s'expliquerait fort bien par l'abaissement de plus de deux ans de la moyenne d'âge d'entrée pendant la même période. Finalement la proportion de jeunes hommes qui entrent au noviciat avant d'avoir commencé la philosophie finit par atteindre la moitié en 1636.

Il est certain que toutes les études faites antérieurement à l'entrée dans l'ordre par ceux qui ne sont plus novices ne sont pas mentionnées. C'est évident pour les lettres. Rien n'est sûr pour le reste. Il n'est donc pas possible d'établir des pourcentages généraux. On ne peut que noter (fig. 16') la disparition de la mention des études de lettres entre 1587 et 1616. Elle pourrait être le résultat d'une normalisation de l'enseignement dans les collèges après la fin des troubles. En 1606, il est devenu inutile de mentionner une chose évidente. On précise, par contre, d'un certain nombre de jésuites, qu'ils ont fait de la philosophie. Mais ne faudrait-il pas compter en plus ceux dont les études philosophiques dans la Compagnie sont données comme incomplètes alors qu'ils ont fait de la théologie ? Ils auraient achevé alors ce qu'ils avaient commencé auparavant. C'est possible. Il faut finalement se contenter d'enregistrer la baisse de proportion des études philosophiques mentionnées par les catalogues. Elle correspond avec celle déjà observée pour les novices. On remarquera, en outre, qu'en 1636, cette baisse est déjà ancienne puisque 7 sujets sur 10 sont entrés dans l'ordre avant 1626.

Les indications fournies pour les études de droit sont-elles plus faciles à interpréter. Une formation juridique un peu poussée, surtout si elle a été couronnée par un grade universitaire, devrait être moins facilement passée sous silence. Elle pouvait être utile pour le prestige et pour la chicane, sans omettre sa valeur formatrice. On notera pourtant la constance de la proportion, entre 2 et 4%, et sa faiblesse. Les étudiants en droit étaient pourtant de beaucoup les plus abondants dans la plupart des universités. Est-ce qu'on tenait compte des études seulement entreprises et non terminées ? Il n'est pas possible de conclure. Mais le petit nombre d'indications recueillies ne témoigne pas en faveur d'un recrutement important parmi les nombreux juristes issus des famille de robe [1]. Comme le nombre de théologiens ou de médecins est encore plus faible s'il est possible, on se prend à penser que les jeunes gens qui n'entraient pas dans l'ordre tout de suite à la fin de leurs études littéraires, le faisaient pendant leur philosophie avant d'opter pour l'une des facultés supérieures.

Quel que soit leur bagage intellectuel à l'entrée, nos jésuites ne s'engagent pas tous dans le *cursus* scolaire officiel : trois ans de philosophie, 4 ans de théologie [2]. Un certain nombre de notations

---

[1] Cet indice s'ajoute aux précisions données par le Père de Dainville pour inviter à la prudence dans les affirmations trop générales sur l'origine sociale des jésuites. Cf. Fr. DE DAINVILLE, *Collèges et fréquentation scolaire au XVIe siècle*, dans *Population*, 12 (1957) pp. 467-474.

[2] Sur les trois ans de philosophie : *Const.*, IV, 15, § 2 (p. 149). Pour les quatre ans de théologie : *Const.*, IV, 9, § 3 (p. 135). Toutes prescriptions reprises ou présupposées par la *Ratio studiorum*.

Fig. 17'. ÉTUDES NON PHILOSOPHIQUES ET NON THÉOLOGIQUES DES PRÊTRES.

	1587		1606		1636	
		%		%		%
Lettres seulement	3	4,8	4*	3,1		
Lettres suivies de philosophie et théologie incomplètes	14	23			3	1,2
Lettres suivies d'études complètes probables	10	16	5	3,8	10	3,9
Lettres suivies d'études complètes certaines			7	5,4	9	3,5
TOTAL DES ÉTUDES DE LETTRES	**27**	**43,8**	**16**	**12,3**	**22**	**8,6**
Cas de conscience et philosophie			13	10	10	3,9
" " plus phil. et théologie			3	2,3	1	
Total des cas de conscience			25	20	16	6,2
Écriture Sainte (controverse)			1			
Écriture Sainte et cas de consc.			3			
TOTAL ÉCR. SAINTE ET CAS DE CONSC.			**29**	**22,3**	**16**	**6,2**
N'ont fait que des cas de consc. ou de l'Écriture Sainte			7	5,4	5	2
TOTAL DES PRÊTRES NON NOVICES	**62**	**100**	**130**	**100**	**257**	**100**

* Dont 1 n'est pas prêtre et un autre a fait de la grammaire et des mathématiques.

signalent d'autres études après le noviciat : lettres, cas de conscience, Ecriture Sainte [3]. Le troisième tableau (fig. 17') permettrait-il des conclusions fermes à cet égard ? A la condition de ne tenir compte que des seuls prêtres dont les études sont certainement achevées, on peut rassembler quelques données. Mais les mêmes raisons entraînent toujours la même incertitude et les mêmes approximations.

On notera le chiffre très faible, puis nul en 1636, de jésuites qui n'ont fait, dans la Compagnie, que des études littéraires. Par contre, le nombre de ceux qui les achèvent ou les perfectionnent avant de poursuivre est relativement considérable : pas très loin de la moitié, en 1587 ; mais il baisse fortement en 1606 et encore en

[3] Ce qui était prévu en fait de théologie positive par les *Constitutions*, IV, 5, § 1 (p.120) et 6, § 4 (p. 123) ne semble pas avoir été appliqué en France.

1636. Comme les indications utilisées portent sur l'ensemble des jésuites qui ont fini leurs études dans les 10 à 30 ans qui précèdent les catalogues, on peut supposer que cette évolution est valable pour l'ensemble de la période. Ce phénomène a déjà été constaté à propos des études faites avant l'entrée dans l'ordre. Tout se passe comme si, à mesure que l'on avance dans le XVIIe siècle, des études plus régulièrement assurées par les jeunes gens rendaient moins nécessaires leur reprise après le noviciat. Certes une certaine désaffection pour cette forme de culture pourrait jouer un rôle. Mais la possibilité, après la fin des troubles, de meilleures études littéraires dans un plus grand nombre de collèges plus stables paraît une explication suffisante de ce phénomène.

Mais tous les jésuites ne faisaient pas de la philosophie et de la théologie après la rhétorique. Les *Constitutions* et la *Ratio studiorum* prévoient explicitement que ceux qui, faute d'une tête assez faite à la redoutable abstraction de la « dialectique » mise en œuvre aussi bien par la « physique » et la « métaphysique » que par la théologie scolastique, risqueraient de perdre leur temps, pourraient ne pas faire le « cours » et le compenser par des « cas de conscience » et un peu d'Ecriture Sainte. Théoriquement la sélection devait se faire dès la première année de philosophie [4].

Le tableau des fonctions enseignantes montrait la mise en place progressive de l'enseignement des cas de conscience, qui déborde largement en 1636 le cadre des grands collèges qui enseignent la théologie. En 1587, les fruits de cette mise en place ne sont pas encore enregistrés. Il n'y a pas de jésuites dont on déclare qu'ils ont fait des cas de conscience. Par contre, en 1606, ils sont nombreux : 20% des prêtres même si la plupart (12%) a bénéficié d'une partie du cours scolastique. Par contre, si le nombre de professeurs a augmenté en 1636, le nombre des jésuites qui les ont écoutés à diminué. Il y a là l'indice d'une distorsion ; comme si l'évolution de l'enseignement que suivent les jésuites ne correspondait plus exactement à celle de l'enseignement qu'ils proposent à leurs auditeurs. C'est une question complexe qui appellerait non seulement l'analyse de la série des catalogues mais encore l'exploitation d'autres sources. Il suffit ici de constater que cet enseignement des cas de conscience existe, et qu'il est suivi assez largement par les jeunes jésuites dans la période de l'instauration des règlementations de la *Ratio studiorum* qui précède 1606.

L'Ecriture Sainte ne se pose comme un enseignement autonome que pour une part infime et quasi-nulle. Elle semble ne tenir qu'une place très limitée dans les institutions, si l'on veut bien considérer le très petit nombre de chaires — aussi peu nombreuses en 1636

---

[4] Pour les cas de conscience, voir *Const.*, IV, 5, § D (p. 121). La règle 19 du provincial de la *Ratio studiorum* donne la formulation définitive de ce principe de sélection qui prévoit toute une gamme de cas entre la suppression totale des cours scolastiques et le cours normal. Pour les « Lettres » voir la règle 18.

qu'en 1606 — et, tout aussi bien, le chiffre infime de jésuites dont on spécifie qu'ils ont étudié l'Ecriture.

Quelle forme prenait alors l'enseignement de la Bible ? Cette question reste posée. Elle complète les deux affirmations que l'on peut formuler en conclusion de cette analyse : le nombre, important en 1606, de jésuites qui abandonnent en cours de route le *cursus* scolastique pour suivre des « cas de conscience » et la diminution de l'importance proportionnelle de ceux qui, en 1636, ont totalement ou partiellement renoncé à ce cours : 6%, dont 2% ne l'a même pas abordé.

C'est déjà une manière de reconnaître que les trois années de philosophie et les quatre ans de théologie sont l'essentiel de la formation que l'ordre veut donner à tous ceux qui sont capables d'en porter le poids technique fort lourd. Les textes législatifs ne laissent aucun doute. Si une autre formation est possible, elle n'est proposée que dans le cas où la première ferait perdre son temps à qui tenterait de la suivre sans la capacité d'assimiler l'instrument dialectique qu'elle suppose. De cette importance de la philosophie et de la théologie scolastique, le catalogue témoigne à sa manière : la plus grande partie des indications regarde ces deux matières, si bien qu'en ce domaine il est possible d'évaluer avec une précision beaucoup plus grande les données fournies, et, qui plus est, d'estimer l'évolution du degré de précision atteint.

Il restera toutefois nécessaire de n'envisager que le cas des prêtres dont les études sont entièrement déterminées sinon terminées. Il faudra en outre renoncer à distinguer la formation reçue dans la Compagnie de celle qui aurait pu être acquise avant l'entrée dans l'ordre, puisque, hormis le petit nombre de cas où la précision est clairement fournie, on ne peut garantir que son absence signifie que tout ait été fait après le noviciat.

On se trouve alors devant deux types de mentions qui laissent la place à des probabilités dans l'estimation. Si, très souvent, le nombre d'années consacrées à chacune des matières est précisé, il n'est pas rare qu'il n'en soit rien. Or des expressions comme « philosophie », « théologie » ou « philosophie et théologie » peuvent s'entendre de deux façons : dans un sens partitif, il a fait de la philosophie, de la théologie ; ce serait alors une manière de ne pas préciser que les études ont été complètes et de laisser entendre, sans insister, qu'elles pourraient bien ne pas l'avoir été. Mais cela pourrait être aussi une désignation globale : il a fait sa philosophie. On affirmerait donc que les études ont été complètes sans attacher une importance particulière au nombre d'années, qu'elles soient supposées ou que les rédacteurs estiment que l'essentiel est acquis si le cours a été suivi et la formation reçue.

Ces deux manières de voir sont tout à fait concevables au début du XVIIe siècle. La durée de la formation scolastique n'est pas la même dans toutes les facultés de théologie, et la Compagnie a elle-même modifié les habitudes reçues des universités. La publication

officielle de la *Ratio studiorum* est trop récente pour qu'on puisse estimer que les déterminations qu'elle impose soient entièrement passées dans les mœurs et les mentalités. Il n'est pas possible de trancher. Une hypothèse minimum tiendra donc pour certainement complètes les études dont il est spécifié qu'elles l'ont été. Une seconde hypothèse retiendra en outre comme études qui peuvent avoir été estimées complètes, celles qui sont mentionnées sans restrictions mais aussi sans indications chronologiques.

Mais il y a une troisième possibilité. Dans un certain nombre de mentions, une philosophie incomplète est jointe à l'affirmation d'études de théologie normale. La philosophie peut même être totalement absente. Il n'est pas exclu que la formation aristotélicienne ait réellement été déficiente ; mais il est aussi possible qu'une telle manière de s'exprimer rappelle que les études faites dans la Compagnie présupposent l'existence d'une préparation antérieure. Il n'y a pas de moyen sûr de trancher la question étant donné les bases de notre enquête. Mais la fermeté des textes législatifs tendrait à prouver qu'on ne concevait pas la possibilité d'entreprendre la théologie sans avoir solidement assuré la base philosophique que, de fait, la technicité des cours de théologie devait rendre indispensable. Etant donné l'importante proportion de cas de ce genre, il apparaît assez probable que les études omises par le catalogue ont été faites d'une manière ou d'une autre. Des situations anormales aux yeux des responsables auraient beaucoup plus de chances d'être dissimulées sous l'indication indéterminée « philosophie » que avouées aussi clairement. Il apparaît donc raisonnable d'introduire une troisième hypothèse probablement trop optimiste. Elle ajoutera aux deux premières estimations les cas où les études antérieures, quoiqu'absentes, peuvent être considérées comme tacitement présupposées. On obtient finalement une triple estimation, exprimée par une fourchette de probabilités à trois branches : les études certainement complètes, celles qui semblent avoir été considérées comme telles ou comme équivalentes, et enfin celles dont il est possible qu'elles l'aient été.

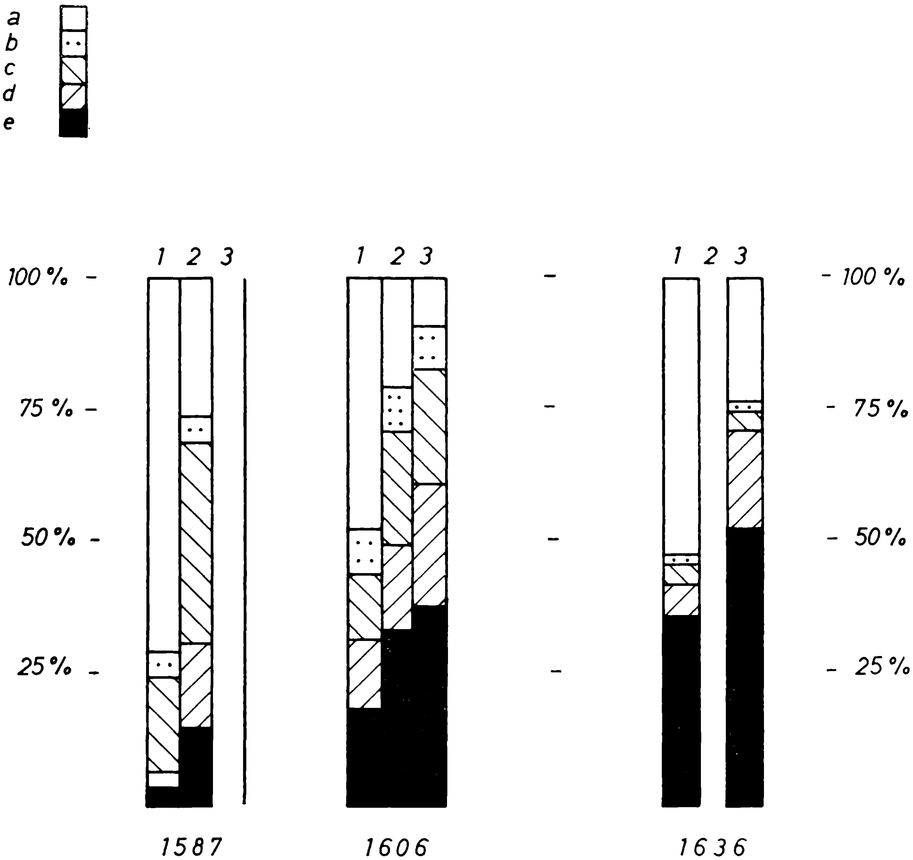
L'ensemble ainsi obtenu autorise deux types de conclusions qui portent d'une part sur les études elles-mêmes et d'autre part sur l'évolution de la manière de les estimer.

En 1587 (H. T. 5', fig. 18'), c'est-à-dire avant la promulgation de la *Ratio studiorum* définitive, le troisième type, l'estimation plus optimiste, n'existe pas, et la différence entre la première et la seconde hypothèse est la plus grande. Elle porte sur 45% des prêtres. En 1606, les trois types existent et l'estimation moyenne occupe une situation à peu près médiane. En 1636, par contre, seuls restent les deux extrêmes, et la différence qui les sépare porte sur seulement 29% des prêtres. Ces résultats pourraient traduire une évolution des mentalités. Le conditionnel reste de rigueur dans la mesure où l'absence de sondages intermédiaires entre les trois années rend fragile une extrapolation, qui n'est toutefois pas totalement gratuite

Fig. 18'. ÉTUDES DE PHILOSOPHIE ET DE THÉOLOGIE DES PRÊTRES.

a : indéterminés et sans précisions exploitables.
b : ni philosophie, ni théologie.
c : philosophie seulement (complète et incomplète).
d : philosophie complète, théologie incomplète.
e : philosophie et théologie, toutes deux complètes.

1 : hypothèse minimum
2 : " moyenne
3 : " maximum



puisque ce catalogue n'est pas fait par un seul homme. La disparition de l'hypothèse moyenne, en 1636, suppose une consigne ou plus probablement une habitude prise de noter de façon plus rigoureuse une estimation plus précise que permettait la normalisation de la scolarité supérieure, conséquence du retour au calme après 1603 et du développement des études théologiques. En 1587, la jeunesse de la province, les guerres, l'absence d'une législation définitive concourent à rendre difficiles des études rigoureusement suivies et précisément estimées. On garde l'habitude de ne pas attacher une

très grande importance au nombre d'années consacrées à suivre un *cursus* que les conditions de vie ne permettaient pas d'assurer à coup sûr. La correspondance des supérieurs de la province avec le général en fait foi. Il est vrai que beaucoup, avant 1587, firent leurs études à Paris. Mais les lettres du Père Maldonat, qui, après avoir enseigné la théologie plusieurs années à Paris, fit la visite canonique de sa province, montrent que la situation était assez générale en France [5]. Quarante ans après la promulgation de la *Ratio studiorum*, une fois écoulées trente années de prospérité croissante, la province possède trois collèges enseignant la théologie. Toutes les notations sont alors précises et la marge d'approximation ne porte que sur la possibilité de présupposer, dans certains cas, l'existence d'études non mentionnées. En 1606, la province est déjà stable, mais elle sort récemment d'une crise grave. La législation est bien établie, mais n'a pas encore 10 ans. La situation intermédiaire de la rédaction du catalogue correspond donc à celle de la province.

Si l'on considère maintenant les études elles-mêmes, on retrouve une correspondance analogue avec les données historiques. En 1587 la proportion de prêtres qui n'ont pas fait de théologie mais seulement de la philosophie est considérable : entre 18 et 38%. Une part notable — entre 3 et 16% — n'ont pas achevé leur théologie, et ceux qui jouissent du privilège d'avoir fait des études complètes ne sont pas plus nombreux (entre 3 et 14%). Il est difficile d'achever sa théologie et même de l'entreprendre. En 1606, il n'en est plus ainsi : de 18 à 38% des jésuites formés ont pu achever leur théologie : Mais il reste de 12 à 22% des prêtres qui n'ont fait que la philosophie et ceux qui n'ont pas pu achever leurs études restent nombreux : entre 13 et 23%. La situation ne s'est donc que partiellement améliorée. Il est vrai que le retour à une vie paisible est récent, et que beaucoup d'entre eux ont reçu leur formation à l'époque de la Ligue et de ses séquelles. En tout cas le catalogue de 1636 voit disparaître presque complètement l'absence d'études théologiques. La proportion d'hommes qui n'ont pas achevé leurs études théologiques diminue (entre 6 et 18% dont beaucoup ont pu pousser jusqu'à la troisième année). Presque la moitié (entre 36 et 53%) ont fait des études complètes.

Cette évolution des études scolastiques correspond à celle de l'enseignement dans les collèges. Avant 1587, il n'y a dans la province qu'un seul cours de philosophie en trois ans, et pas de théologie. En 1606, un cours complet de philosophie et de théologie est assuré à Tournon depuis 1587 [6] et un second en Avignon depuis une dizaine d'années [7]. En 1636, il y a trois cours complets [8], sans

[5] Cf. la lettre du 12 avril 1579, peut-être trop pessimiste. Voir A. Demoustier, *Difficultés autour de la profession en France sous Borgia et Mercurian, 1565-1580*, AHSI 37 (1968) 317-324 (v. p. 325 et 332).

[6] D'après l'*Historia domus* du collège de Tournon, ARSI, *Gall. 58*, 124v.

[7] Depuis 1594 d'après Delattre, *Les établissements ...*, I, col. 455.

[8] Le cours de Dole est complet depuis 1615 et celui de Lyon depuis 1608.

compter celui de Tournon passé à la province de Toulouse 15 ans auparavant.

La conclusion s'impose donc : les études complètes de philosophie et de théologie sont d'abord le privilège d'un nombre restreint. Elles sont en outre enregistrées d'une façon très approximative. Cinquante ans plus tard, la moitié ou presque des prêtres en a bénéficié. Mais il s'en faut de beaucoup que l'ensemble ait fait les sept ans d'études scolastiques. La recommandation de la *Ratio studiorum* de ne pas laisser perdre leur temps à des têtes moins faites pour l'abstraction de la dialectique est appliquée de façon très sérieuse, d'autant plus que d'autres raisons, et notamment le besoin d'enseignants, pouvaient entretenir le zèle des supérieurs à cet égard.

Que la formation intellectuelle se soit ainsi améliorée, est conforme à l'évolution déjà plusieurs fois constatée. Le progrès dans la précision des résultats s'ajoute aux autres indications manifestant un effort d'organisation et de mise en pratique des prescriptions théoriques. Par contre, la faiblesse des études en 1587, et, malgré le progrès, le grand nombre de jésuites qui n'ont pas fait une théologie complète, peuvent paraître étonnants. Rappelons que le XVIe siècle et encore le XVIIe ne faisaient pas de la théologie scolastique une préparation obligatoire pour le sacerdoce. Il n'est malheureusement pas possible de comparer ces résultats avec d'autres qui leur seraient contemporains [9]. Mais il y a tout lieu de croire que pour l'époque cette proportion de théologiens était considérable.

Les quelques renseignements transmis par les catalogues sur les grades universitaires apportent-ils, pour terminer, quelque lumière nouvelle ? (H. T. 6') Une case spéciale du catalogue invite les rédacteurs à nous les transmettre. Mais peut-on assurer pour autant qu'ils ont tous été transmis ? Le prestige dont semble avoir joui la titulature universitaire le suggèrerait, mais sans pouvoir le garantir, si bien que ces résultats restent eux aussi entachés d'un fort quotient d'incertitude. La législation de l'ordre prévoit que les jésuites seront promis aux grades « seulement pour l'aide du prochain ». Les règles du provincial, puis la *Ratio studiorum* [10], subordonnent cette promo-

---

[9] L'étude de D. Julia sur le clergé du diocèse de Reims d'après l'enquête de 1774 (citée supra, p. 16, n. 4), p. 211, décompte 30% de gradués en théologie et 7,3% de licenciés et docteurs en théologie. Dans la mesure où le siècle et demi d'intervalle laisse à la comparaison un sens, elle s'avère difficile à cause de la différence des temps de scolarité. A Reims le grade inférieur suppose 5 années d'études universitaires et donc deux ans de moins que le « *cursus* » complet des jésuites. Par contre les grades supérieurs supposent 5 années supplémentaires et donc trois de plus. Mais l'université rémoise, à la fin du XVIIIe siècle, avait-elle conservé à la formation des licenciés et docteurs la part relativement considérable d'enseignement de l'ancienne université ? Si l'on passe sur ces difficultés, on peut constater que 37,3% du clergé a fait au moins cinq ans d'études universitaires, chiffre équivalent à l'estimation minimum d'études complètes des jésuites en 1636 : 36%, et très inférieur au chiffre maximum 53%.

[10] Les dispositions des *Constitutions* concernant les grades académiques sont relativement libérales (*Const.*, IV, 6, § 17, p. 129, et IV, 15, § 4, p. 149). Elles prévoient que l'on peut conférer les grades aux jésuites qui ont passé les examens. « Ils doivent, sans dommage pour l'humilité, être acceptés uniquement afin de pouvoir aider davantage le prochain pour

tion à une permission expresse du général. Une telle contrainte ne pouvait que limiter considérablement le nombre de diplômes, alors même que beaucoup de jésuites pouvaient avoir achevé brillamment les études requises. Cette situation pourrait suffire à expliquer pourquoi le nombre des titres universitaires dont on précise qu'ils ont été acquis dans l'ordre est extrêmement faible.

Mais il reste que le nombre de jésuites possédant un grade universitaire lors de leur entrée dans l'ordre est peu important, même si l'on tient pour tels ceux dont on ne sait s'ils l'ont acquis ou non dans la Compagnie. Les maîtres-ès-arts, relativement nombreux en 1606, voient leur nombre évoluer dans des proportions analogues à celles des études philosophiques des candidats à la Compagnie. Cette évolution pourrait s'expliquer, de la même façon, par l'abaissement de la moyenne d'âge des novices. Est-ce suffisant ? La majorité des maîtres-ès-arts de 1636 a plus de 20 ans de vie religieuse. Ce diplôme, théoriquement nécessaire pour accéder aux facultés supérieures, ne se déprécierait-il pas, si bien que les candidats ne se préoccuperaient que fort peu de l'acquérir avant d'entrer dans un ordre dont la formation intellectuelle avait suffisamment de réputation pour compenser cette absence ? Les jésuites de leur côté pouvaient estimer leur situation et leur prestige suffisamment assurés pour n'avoir pas besoin d'assurer à leurs étudiants cette garantie supplémentaire.

Il faut finalement reconnaître qu'il n'est pas possible d'interpréter de façon certaine ces résultats : la proportion de maîtres-ès-arts qui rentre dans la Compagnie est relativement considérable en 1606, 14%. En 1636, elle est infime. Les autres grades sont en quantité pratiquement négligeable.

Le catalogue ne donne donc sur les études des jésuites qu'un aperçu encore imprécis, qui confirme cependant la tendance de la province à s'organiser dans une fidélité plus grande aux règlementations théoriques. Le progrès des études théologiques semble se faire, pour une part au moins, aux dépens des « cas de conscience ». Cette évolution pose une question et ouvre la porte à des recherches sur un développement, apparemment paradoxal, des études purement scolastiques à l'époque même de la naissance des sciences théologiques positives. Bien d'autres pistes attirent d'ailleurs l'attention. Quelle place réelle tenait dans le clergé régulier et séculier la théologie universitaire ? Y aurait-il une évolution du rôle et du prestige des « arts » comme couronnement des études littéraires proprement dites et comme propédeutiques aux facultés supérieures? C'est tout un secteur à la fois institutionnel et intellectuel de la vie scolaire du XVIIe siècle qui s'entrouvre. Mais notre document nous laisse sur notre faim.

---

la gloire divine». Mais elles sont ensuite interprétées d'une façon restrictive par les règles du provincial (règle 62) et par la *Ratio studiorum* (règles du provincial n° 10). La collation des grades est en effet subordonnée à une autorisation expresse du général.

V. Les emplois antérieurement exercés

Exposé : Les renseignements sur les emplois que les jésuites ont exercés au cours de leur vie de religieux sont les plus imprécis de tous ceux que nous livre le premier catalogue triennal. Ces indications sommaires ne prétendent pas décrire avec exactitude le passé de l'ouvrier apostolique. Certes un chiffre vient assez souvent préciser le nombre d'années consacré à tel emploi. Mais il serait très imprudent d'interpréter cette donnée numérique autrement que comme un ordre de grandeur. Il n'est pas non plus possible de conclure de l'ordre des mentions à la succession chronologique des emplois, qui se présentent plutôt selon un stéréotype : enseignement, charges intérieures et ensuite ministères extérieurs. Comme ailleurs et plus encore ici, on ne peut utiliser les renseignements des catalogues que par grande masse. Mais les résultats de l'analyse prendront, malgré les incertitudes, un grand intérêt, parce qu'ils permettront un contrôle des conclusions de l'étude des emplois d'après le catalogue annuel ; parce que la possibilité de répartir des données par tranches de temps de vie dans l'ordre permettra de confronter la situation des trois années avec les périodes qui les séparent, et de confirmer l'esquisse de carrière-type que laissait se dessiner l'étude des moyennes de temps de vie dans la Compagnie par emploi.

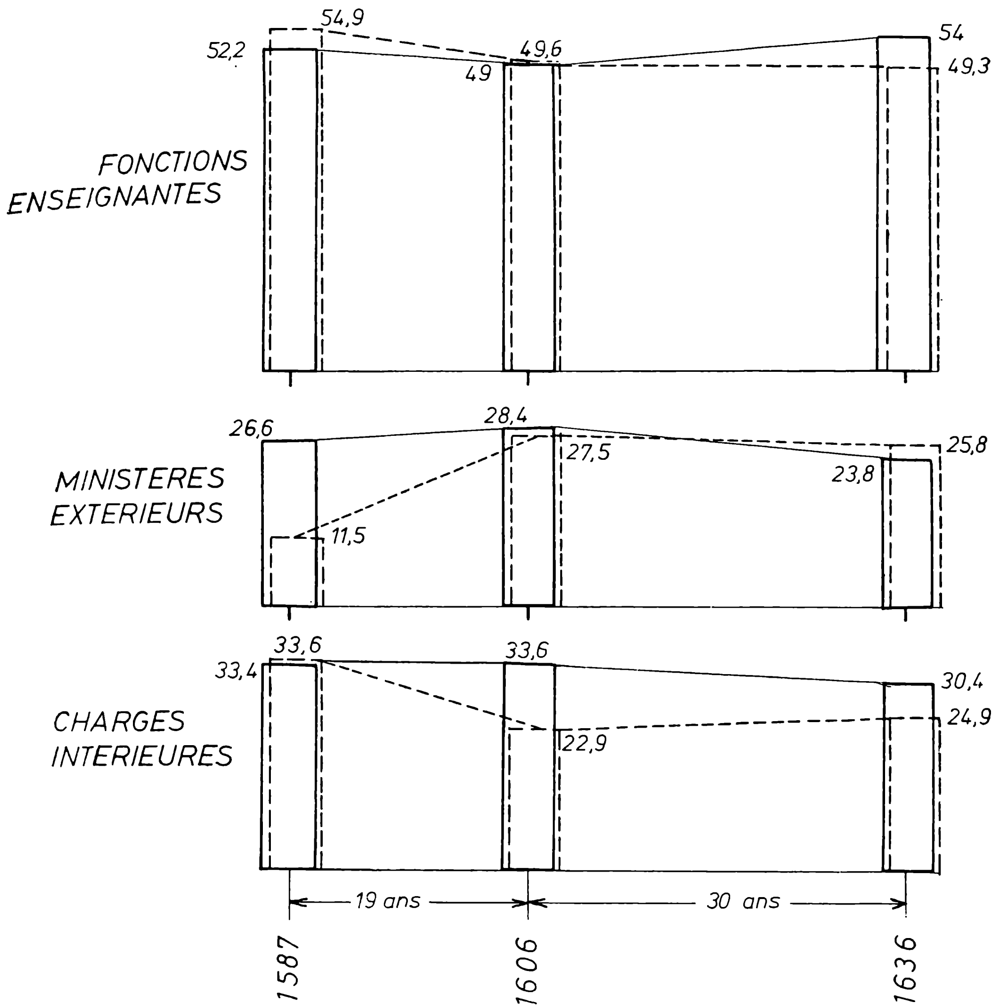
Un premier tableau (H. T. 7') accompagné d'un graphique (fig. 19') regroupe les données en valeur numérique et en pourcentage, en les répartissant selon les trois grandes catégories d'emplois : charges intérieures, ministères extérieurs, fonctions enseignantes. Il permet la comparaison avec les résultats de notre première partie sur les emplois d'après le catalogue annuel. Un second tableau (fig. 20') reprend les mêmes données, mais ventilées par tranches décennales d'années de vie dans l'ordre. Il permet de percevoir l'évolution des trois données principales : ceux qui n'ont qu'enseigné, ceux qui ont en outre eu une activité d'un autre type, ceux qui n'ont jamais enseigné. Un troisième tableau (fig. 21') reprend d'une façon plus étroite le précédent en répartissant selon les mêmes tranches d'âge les prêtres ayant exercé les emplois principaux que retient le plus souvent le catalogue. Il est accompagné de la démultiplication par tranches quinquennales, pour les 10 et 20 ans de vie dans la Compagnie. Un dernier tableau tente enfin de donner une idée du temps passé par les mêmes prêtres dans ces principaux emplois en regroupant les indications numériques (fig. 22').

Résultats : L'examen du premier tableau (H. T. 7') met en évidence un premier fait massif : plus de 90% des jésuites ont enseigné au cours de leur carrière. Cela se vérifie pour le total comme pour chacune des tranches de temps de Compagnie (fig. 20') [1]. Si tous les jésuites ont enseigné, les proportions de ceux qui ont assumé des charges intérieures, pratiqué des ministères, ou qui n'ont

---

[1] La proportion ne baisse, et très légèrement, qu'après 30 ans de vie religieuse. Encore est-il assez vraisemblable que la disparition de la mention d'un enseignement corresponde à l'oubli d'une activité maintenant très ancienne. On peut le vérifier par l'exemple du Père Richeome en 1606. Il a enseigné à Bordeaux, tout au début de sa vie religieuse (1572), cf. Fouqueray, I, 521, au moins jusqu'en 1577, date de son ordination (ARSI, *Gall. 89*, f. 12v). Le catalogue ne retient que sa longue carrière de supérieur.

Fig. 19'. Répartition des emplois antérieurs par grandes catégories.
En pointillés : les emplois principaux et douteux d'après le catalogue annuel.



jamais eu d'autre emploi que l'enseignement, ne sont pas très différentes de celles que l'analyse des emplois principaux a permis d'établir à partir des catalogues annuels. Les écarts que l'on peut constater entre les deux séries de résultats (fig. 19') sont relativement considérables, mais ils restent de l'ordre de grandeur des approximations inévitables et ne sont pas supérieurs à la marge d'évolution qui s'inscrit d'une année sur l'autre. Cet accord général entre des renseignements qui émanent de deux documents indépendants quant

à leurs sources et qui portent, les uns sur trois années déterminées, les autres sur les périodes qui les séparent, ne serait guère explicable si les situations décrites pour chacune des trois années représentaient des cas très particuliers par rapport à l'ensemble de la période [2]. Il n'est donc pas illégitime d'extrapoler les résultats du catalogue annuel, sous réserve bien entendu de variations à court terme autour d'un axe général d'évolution. D'autant plus que cette concordance est un indice supplémentaire du sérieux avec lequel étaient rassemblés les renseignements apparemment les plus suspects d'approximation.

90% des jésuites ont enseigné; ¼ environ enseignent. La disparité entre ces proportions s'explique fort bien si, comme nous l'avons montré, tous ou presque font un stage comme professeur avant d'être ordonnés prêtres. L'étude de la répartition par tranche de vie dans la Compagnie (fig. 20') montre en effet qu'une très forte majorité des mentions de carrières non enseignantes concerne des hommes qui ont plus de 20 ans de vie religieuse. Dans l'ensemble les prêtres participent donc à l'enseignement pendant un certain temps avant d'assumer d'autres fonctions. Mais comme on peut constater que la proportion d'hommes qui n'ont jamais fait qu'enseigner diminue dans la mesure même où augmentent les autres charges, la conclusion s'impose à nouveau : entre leur vingtième

---

[2] La comparaison des proportions d'emplois antérieurs avec celles des emplois d'après les catalogues annuels, ne peut avoir qu'une portée d'indication générale. Il n'est pas possible pour les premiers de faire le départ entre emplois intérieurs et extérieurs cumulés. Le résultat exagère donc les proportions par rapport à celles des catalogues annuels (totaux de 112, 112 et 118%). Pour ces derniers nous avons choisi les emplois principaux comme éléments de comparaison et il a fallu corriger les pourcentages (base du total des trois proportions : 100%). Les deux termes de la comparaison ne sont donc pas parfaitement homogènes. Les données de 1587 sont en outre très incomplètes et les proportions portent sur des chiffres beaucoup plus faibles. Finalement on peut dire que les deux évaluations comparées ne sont pas sans se correspondre ; cela suffit pour notre propos : les données du catalogue triennal ne sont pas fantaisistes ; les proportions n'ont pas varié dans l'intervalle des catalogues annuels d'une façon trop considérable. D'autant plus que les différences les plus marquantes peuvent s'expliquer. En 1587, les incompatibilités étaient beaucoup moins respectées entre les charges intérieures d'une part et les ministères et fonctions enseignantes d'autre part. La régularisation de la situation en 1606 se fait en faveur des ministères extérieurs en conséquence de la faible croissance du nombre d'établissements. La proportion des charges administratives du catalogue annuel tombe donc beaucoup plus vite que celle des emplois antérieurs, qui de plus comptabilisent une partie des situations antérieures à 1587, puisqu'il n'y a que 19 ans d'intervalle. L'importance du décalage entre la proportion de ministères antérieurs et celle des ministères actuels en 1587 suggérerait une diminution récente de l'importance relative de ces ministères. Effectivement la province a ouvert 2 collèges dans les 5 ans qui précèdent, passant ainsi de 5 à 7 établissements. Mais les données ne sont pas assez sûres pour risquer autre chose que des hypothèses. La légère remontée des fonctions antérieures enseignantes pour les emplois antérieurs en 1636 s'explique par le vieillissement de l'ordre qui, en maintenant plus longtemps les prêtres dans l'enseignement, augmente naturellement cette proportion. Enfin, si l'effort d'enseignement précède d'une façon générale celui des ministères extérieurs, la proportion d'enseignants et de charges administratives devrait être exagérée par rapport à celle des emplois et l'inverse pour les ministères. Il en est effectivement ainsi. Mais l'effet sur les enseignants est annulé par le temps puisque ces hommes ont reçu depuis d'autres fonctions et n'émargent donc plus, 20 ans après, comme ayant seulement enseigné. (L'augmentation que l'on constate étant donc plutôt l'effet du vieillissement).

Fig. 20'. Répartition des catégories d'emplois en fonction des tranches de temps de Compagnie.

% calculé sur le total de chaque tranche d'âge.

Temps de Compagnie		Enseignants seulement		Enseignants et autres emplois		Autres emplois non enseign.		TOTAL	
			%		%		%		%
de 0 à 9 ans	1587	31	86	4	11	1	3	**36**	100
	1606	37	88	1	2	4	10	**42**	”
	1636	50	92,5	3	5,5	1	2	**54**	”
de 10 à 19 ans	—	10	38	14	54	2	8	**26**	”
	—	34	49	33	48	2	3	**69**	”
	—	67	77	15	17,5	5	5,5	**87**	”
de 20 à 29 ans	—	6	25	14	58,5	4	16,5	**24**	”
	—	9	30	21	70	0	0	**30**	”
	—	30	34	54	61	5	5	**89**	”
de 30 à 39 ans	—	0		4	(100)	0		**4**	”
	—	4	22	13	72,5	1	5,5	**18**	”
	—	14	27	32	61	6	12	**52**	”
40 ans et plus	—	0		0		0		**0**	
	—	0		9	69	4	31	**13**	”
	—	3	13,5	16	73	3	13,5	**22**	”

année et leur trentième année de vie dans l'ordre, les enseignants quittent leurs tâches pédagogiques pour passer à d'autres fonctions.

Il est remarquable en effet que les types d'emplois nommément désignés dans les catalogues triennaux sont précisément ceux que l'analyse du catalogue annuel amenait à considérer comme difficilement compatibles entre eux : les professeurs, les supérieurs, les prédicateurs, les ministres et procureurs. A quelques exceptions près, le catalogue triennal ne retient que le professorat et non les postes de préfet des études ou de maître d'internat. Or en 1636, par exemple, il n'y a que trois jésuites de plus de 40 ans de Compagnie qui n'ont fait qu'enseigner et 14 seulement de plus de trente ans, alors que la province doit fournir des professeurs pour plus de 40 chaires après 1610 et environ 100 en 1636. Ce sont donc les plus jeunes qui les occupent. Leurs aînés n'enseignent plus. Ils prêchent, administrent ou gouvernent.

L'analyse plus précise de la répartition par tranches d'âge des prêtres qui assument ces fonctions principales devrait permettre de confirmer l'ordre de succession des emplois, que l'on pouvait déjà déduire des moyennes d'âge (fig. 21').

Fig. 21'. Répartition des principaux emplois des prêtres par tranche de temps de Compagnie.

		0 à 9 ans		10 à 19 ans		20 à 29 ans		30 à 39 ans		40 et +		TOTAL	
Enseignement des	1587			1		1						**2**	
lettres seules	1606	1	4,5	13	59	4	18	3	14	1	4,5	**22**	100
(sans autres emplois)	1636	7	14	30	60	10	20	3	6			**50**	100
Enseignement poursuivi	—	1		2		3						**6**	
dans le supérieur sans	—			13	72	5	28					**18**	100
autres emplois	—	1	2	10	23	19	43	11	25	3	7	**44**	100
	—	3	18	7	41	7	41					**17**	100
Procureurs et	—	5	15,5	15	47	3	9,5	4	12,5	5	15,5	**32**	100
Ministres	—	3	5	16	27	23	38	13	22	5	8	**60**	100
	—			6	50	4	33,5	2	16,5			**12**	100
Prédicateurs et	—			12	36,5	12	36,5	6	18	3	9	**33**	100
Missionnaires	—			4	6	37	58	18	28	5	8	**64**	100
	—			3	25	7	58	2	17			**12**	100
Supérieurs	—			1		3		2		3		**9**	
	—			1	2,5	13	34	15	40	9	23,5	**38**	100

Détail pour 1636.

	10 à 14 ans		15 à 19 ans		20 à 24 ans		25 à 29 ans	
		%		%		%		%
Lettres	20	40	10	20	6	12	4	8
Enseignement supérieur	2	4	8	18	11	25	8	18
Ministress - Procureurs	7	12	9	15	13	22	10	16
Prédicateurs - Missionnaires	1	1,5	3	4,5	15	24	22	34
Supérieurs			1	2,5	8	21	5	13

Plus de 50% des prêtres uniquement consacrés à l'enseignement des lettres ont entre 10 et 20 ans de vie dans l'ordre. 18 à 20% seulement enseignent après 20 ans. La proportion devient négligeable après 30 ans. En 1606, la situation de ceux qui poursuivent jusque dans l'enseignement supérieur est identique à celle de leurs collègues humanistes. En 1636, la plus forte proportion se trouve dans la tranche des 20-29 ans, ce qui s'explique aisément puisque la diminution de la proportion de maîtres et le vieillissement de l'ordre maintient davantage de prêtres dans l'enseignement. Autrement dit les professeurs des facultés supérieures sont plus âgés. Si, pour le vérifier, on pratique a une subdivision quinquennale des tranches d'âge, la succession apparaît clairement. En 1636, près de la moitié des prêtres, qui n'ont fait qu'enseigner les lettres, a moins de 15 ans de vie dans l'ordre, un peu plus d'un cinquième seulement poursuit au-delà de 20 ans. Inversement presque tous ceux qui ont enseigné la philosophie ou la théologie ont plus de 15 ans de Compagnie, un quart a entre 20 et 24 ans ; près de la moitié poursuit au-delà mais le plus grand nombre enseigne la théologie (9 sur 11). Seuls les théologiens prolongent au-delà de 40 ans. C'est l'échelonnement que donnait la répartition des moyennes de temps de vie dans la Compagnie pour les emplois de l'année 1636. De la même façon, les carrières de procureurs et de ministres sont à peu près réparties dans toutes les tranches. Il n'y a guère de prédicateurs avant 20 ans de vie religieuse ; le plus grand nombre a entre 24 et 29 ans. Ils sont encore nombreux après 30 ans. Les supérieurs commencent avant 24 ans, mais la majorité se trouve entre 30 et 39 ans et ils sont les plus nombreux à dépasser 40 ans.

Les indications numériques que le catalogue joint à celles des emplois sont très délicates à utiliser, car on ne sait trop quel crédit leur accorder. On remarquera pourtant qu'elles concernent presque exclusivement l'enseignement. Le dernier tableau (fig. 22') montre clairement que les carrières enseignantes d'hommes âgés sont en majorité inférieures à la décennie, à la seule exception de ceux qui poursuivent dans le supérieur.

La carrière robot du jésuite que les moyennes d'âge permettent d'établir pour 1636 est donc en tous points confirmée et même, en ce qui concerne les professeurs, précisée. Ordonnés prêtres, les jésuites continuent l'enseignement inauguré comme « maître ». La plupart ne feront pas 10 ans, au maximum 15, si, après les lettres, ils enseignent la philosophie. Mais quelques-uns qui, après la philosophie, prendront une chaire de théologie, y passeront la plus grande partie de leur vie. S'ils quittent les activités pédagogiques, ce sera pour être prédicateurs, ou, mais c'est un peu plus tard, supérieurs. Pourtant certains abandonneront l'enseignement beaucoup plus tôt pour être ministres ou procureurs.

Si, pour terminer, on se rappelle que l'ensemble des jésuites est entré dans l'ordre autour de la vingtième année, on constate que

Fig. 22'. Temps passé dans les principaux emplois antérieurs.

			de 1 à 4 ans	%	de 5 à 9 ans	%	10 ans et +	%	Indéterminé	%	TOTAL	%
Professeurs LETTRES	Maîtres et Étudiants	1587	30	83	4	11			2	6	**36**	100
		1606	25	66	6	16			7	18	**38**	100
		1636	44	71	16	26			2	3	**62**	100
	Prêtres	—	10	34	3	10,5	3	10,5	13	45	**29**	100
		—	15	19	23	27	4	5	40	49	**82**	100
		—	45	36,5	37	30	17	14	24	19,5	**123**	100
Professeurs SUPÉRIEUR	Maîtres et Étudiants	—	1				1		1		**3**	
		—	1								**1**	
		—										
	Prêtres	—	2	12	5	29	2	12	8	47	**17**	100
		—	5	13	10	26	6	16	17	45	**38**	100
		—	12	13	35	37	38	41	9	9	**94**	100
	Ministres Procureurs	—	4	21	2	11			13	68	**19**	100
		—	5	15,5	5	15,5	2	6	20	63	**32**	100
		—	18	28	19	30	13	20	14	22	**64**	100
	Prédicateurs Missionnaires	—	1	6,5	1	6,5	1	6,5	12	80,5	**15**	100
		—	2	6	10	30	4	12	17	52	**33**	100
		—	15	23	10	15	11	17	30	45	**66**	100
	Supérieurs	—					2	16	10	84	**12**	100
		—	2	22	2	22	3	34	2	22	**9**	100
		—	9	23,5	12	32	8	21	9	23,5	**38**	100

% calculé sur le total de chaque emploi.

le jésuite quadragénaire enseigne encore, surtout s'il est professeur de philosophie. Il ne sera supérieur qu'après 40 ou même 50 ans. S'il est ministre ou procureur, il commencera un peu plus tôt.

VI. Les vœux des profès et coadjuteurs

Exposé: Le premier catalogue triennal permet l'étude à une échelle microscopique de la complexe hiérarchie des degrés qui résulte de la diversité des vœux que peuvent prononcer les jésuites : profès des quatre vœux, profès des trois vœux, coadjuteurs spirituels, scolastiques, coadjuteurs temporels approuvés, coadjuteurs temporels formés. On pourrait la conduire en fonction de l'étude globale qui a été faite par le Père L. Lukács [1]. La différence des proportions obligera cependant à limiter l'enquête à trois questions : quel rapport trouve-t-on entre les trois catégories de vœux des prêtres ? Quel est le rapport réel entre les études et la catégorie de vœux émis ? Y-a-t-il un lien avec certains ministères ou certaines fonctions ?

Un premier tableau (fig. 23') donne les résultats généraux avec des indications sur les âges. Le rapport avec les études fait l'objet d'un second tableau (fig. 24'), cependant qu'un troisième (fig. 25') fournit des indications sur le lien avec certains emplois. Mais la trop grande jeunesse de l'ordre et le grand nombre de cas indéterminés obligent à n'exploiter que de façon très partielle les données de l'année 1587.

Résultats: En 1606 et en 1636, la proportion de prêtres qui ont fait leurs derniers vœux évolue à peu près comme celle des prêtres qui ont au moins 20 ans de vie dans l'ordre. L'âge moyen de cet ultime engagement se situe autour de 40 ans, soit 20 ans de vie dans l'ordre. Il semble donc que, dès 1606, la durée de la période de formation est fixée. Par contre la proportion de coadjuteurs spirituels par rapport au total des prêtres reste la même : environ 30%. Celle des profès a considérablement augmenté aux dépens des prêtres qui ont fait les seuls vœux de scolastique. En 1606 les coadjuteurs spirituels sont plus nombreux que les profès. En 1636, ils sont moins nombreux, mais représentent encore 32% des prêtres et 41% de ceux qui ont fait leurs derniers vœux, c'est-à-dire qu'ils sont proportionnellement plus nombreux que dans la Compagnie en général, si l'on se rapporte aux chiffres que donne le Père Lukács [2].

Une des causes de l'augmentation du nombre de profès est de toute évidence la possibilité et peut-être aussi le souci de faire faire des études complètes à un plus grand nombre de jésuites. Mais d'autres facteurs interviennent, puisque la proportion de coadjuteurs spirituels qui ont achevé des études scolastiques normales augmente entre 1606 et 1636 (fig. 24').

---

[1] *De graduum diversitate inter sacerdotes in Societate Iesu*, AHSI 37 (1968) 237-316.

[2] Op. cit., tableau I. Pour l'ensemble de l'ordre de 1615 à 1645 : 36%. Même chiffre pour la France.

Fig. 23'. Profès et coadjuteurs : vœux dans la Compagnie, données générales et rapport avec l'âge.

	1587						1606						1636					
			Âge		Tps Cie				Âge		Tps Cie				Âge		Tps Cie	
		%						%						%				
	TOTAL		— de 30	30 et +	— de 20	20 et +	TOTAL		— de 30	30 et +	— de 20	20 et +	TOTAL		— de 30	30 et +	— de 20	20 et +
Profès des 4 vœux	**9**	14		9	1	8	**24**	18,5	5	19	2	22	**111**	43	19	92	13	98
Profès des 3 vœux							**6**	4,5		6		6	**6**	2	1	5	1	5
Coadjuteurs spirituels	**2**	3		2		2	**39**	30	7	32	9	30	**81**	32	8	79	12	63
Scolastiques prêtres et non prêtres	**36**	59	15	21	18	18	**61**	47	53	7	56	4	**54**	21	49	4	50	2
Sans renseignement	**15**	24											**5**	2				

Coadjuteurs temporels.

Formés	**3**	7		3	1	2	**32**	49	7	24	11	20	**78**	60	14	61	26	41
Approuvés et indéterminés	**30**	70	13	17	16	14	**34**	51	31	3	31	3	**50**	38	47	3	49	1
Sans renseignement	**10**	23											**3**	2				

% calculé sur le total des prêtres = 100%
sur le total des coadjuteurs temporels = 100%

Fig. 24'. Catégories de vœux et études faites.

		1587	1606		1636	
				%		%
Profès des 4 vœux	Études complètes	7	18	75	90	81
	" incomplètes	2	5	21	7	6,5
	Indéterminés et sans renseignement		1	4	14	12,5
	TOTAL	**9**	**24**	**100**	**111**	**100**
Profès des 3 vœux	Études complètes		5		3	
	" incomplètes		1		3	
	TOTAL		**6**		**6**	
Coadjuteurs spirituels	Études complètes		5	13	21	26
	" incomplètes	1	18	46	37	46
	" incomplètes et cas de consc.		9	23	10	12,5
	Cas de consc. seul.		3	7,5	5	6
	Ni philos. ni cas de consc.	1	3	7,5	2	2,5
	Sans renseignement		1	3	6	7
	TOTAL	**2**	**39**	**100**	**81**	**100**

Études complètes et incomplètes s'entend de la philosophie et de la théologie.

La catégorie des vœux faits par le jésuite intervient-elle dans le choix des responsabilités qui lui sont confiées (fig. 25') ? Une relation précise ne se laisse discerner que dans trois cas, dont un est la conséquence directe de la sélection par la capacité intellectuelle : la très grande majorité des professeurs de philosophie et de théologie sont profès. Mais c'est encore le cas de la plus grande part des supérieurs et recteurs des maisons ; ce n'est pas demandé par les *Constitutions* — ce serait plutôt le contraire. Mais l'ensemble des qualités exigées d'un supérieur fait qu'il remplit les conditions requises pour la profession. Il se trouve aussi qu'en fait le collège du début du XVIIe siècle joue une grande partie du rôle que les *Constitutions* réservent à la maison professe [3]. A l'opposé, le plus grand nombre des ministres et des procureurs est coadjuteur spirituel. Ce genre d'occupation demande, moins que d'autres, une culture

[3] *Const.*, IV, 10, § 3 (p. 136) et VI, 2, § 3 (p. 174). Voir en outre L. Lukács, *De origine collegiorum externorum deque controversiis circa eorum paupertatem obortis*, AHSI 29 (1960) p. 189-245 et 30 (1961) 1-89. D'après le catalogue des maisons de l'ordre de 1600, il y a dans toute la Compagnie 16 maisons professes pour 245 collèges : Delattre, *Les établissements ...*, I, p. II et III.

Fig. 25'. Répartition des profès et coadjuteurs spirituels selon les emplois les plus importants.

	1606					1636				
	TOTAL des postes	Coadjuteurs spirituels		Profès des 4 vœux		TOTAL des postes	Coadjuteurs spirituels		Profès des 4 vœux	
			%		%			%		%
Supérieurs et maîtres des novices	**15**	1	6,6	8	53,3	**34**	5	14,5	25	73,5
Prédicateurs et missionnaires	**37**	4	10,8	11	29,7	**55**	18	32,7	31	56,3
Professeurs de philosophie, théologie et préfets des études supérieures	**29**	1	3,4	4	13,7	**44**	7*	15,9	28	63,6
Ministres et procureurs	**21**	6	28,5	0		**45**	23	51,1	2	4,4
Consulteurs	**28**	13	46,4	6	21,4	**70**	28	40	42	60
Proportion des coadjuteurs et profès par rapport au total des prêtres			30		18,5			32		43

* Tous professeurs de philosophie.

théologique poussée. Cette remarque contribuerait à expliquer pourquoi ces hommes, spécialisés dans l'administration et le contentieux judiciaire, semblent faire une carrière distincte de celle de la majorité de leurs confrères. Ils abandonneraient plus jeunes un enseignement qui n'était pas nécessairement beaucoup moins prolongé. S'il y a économie de temps, elle s'établit aux dépens des études de philosophie et surtout de théologie. Ces hommes achèvent ainsi plus tôt leur rôle de professeur, et se trouvent disponibles pour commencer leur office. Ce n'est là à proprement parler qu'une hypothèse. On peut pourtant constater que sur 43 ministres et procureurs en 1636, 35 n'ont pas eu d'autres occupations que d'enseigner les lettres. Un seul a enseigné la philosophie (3 ans) ; 5 seulement ont été

prédicateurs, supérieurs, etc. ... On notera pour terminer que, si les consulteurs étaient assez également répartis entre les divers emplois, ils le sont encore entre catégories de vœux.

L'influence que la nature des vœux peut exercer sur la distribution des responsabilités est donc modique. Le seul cas manifeste où elle s'exerce est le supériorat. Les autres particularités sont en effet plutôt une conséquence de la formation reçue qu'une conséquence des vœux eux-mêmes. Si le nombre de profès augmente considérablement, la proportion de coadjuteurs spirituels reste importante et n'est pas la conséquence de la seule sélection intellectuelle. Peut-on conclure qu'avec les trente premières années du siècle la distinction entre profès et coadjuteurs tendrait, dans la province de Lyon, à perdre de son importance ? Ce serait imprudent. D'autres sources doivent être mises en œuvre. Mais la question se pose : avec le temps, les conditions et le sens de la distinction pourraient avoir considérablement changé.

CONCLUSIONS

Quelles pouvaient être les pensées du Père Jean Filleau lorsqu'il s'apprêtait à signer d'un paragraphe clair et appliqué le catalogue annuel de 1636 ? Provincial depuis quatre ans, il possède une longue expérience du gouvernement puisqu'il a déjà été provincial de France, et, auparavant, recteur des collèges de la Flèche et Nevers [1]. Il est bien placé pour mesurer la portée pratique du document qui s'achève sous sa responsabilité. C'est pour le moins la huitième fois qu'il expédie un catalogue annuel à son supérieur général et il a déjà participé, comme recteur ou provincial, à l'établissement d'un nombre probablement équivalent de triennaux. Dans quel esprit prend-il la responsabilité de ratifier ce document ?

Cette question restera sans réponse directe. Mais elle rappelle que ces documents d'archives, si riches en renseignements, sont d'abord des rapports administratifs. L'analyse détaillée, maintenant achevée, de leur contenu devrait permettre de mesurer le degré probable de leur sincérité et d'établir les principes de leur utilisation par l'érudit. Une description synthétique de l'évolution de la province de 1587 à 1636 pourra alors s'autoriser de cette critique d'authenticité. Ces affirmations nuancées seront suffisamment certaines pour ouvrir la porte à un essai d'interprétation qui sera surtout un appel à l'élargissement de l'enquête, nécessaire pour une histoire plus complète des jésuites.

Sincérité et principes d'utilisation des catalogues.

Lorsque le Père Filleau, comme n'importe quel autre provincial, signe un catalogue est-il tout à fait certain d'être resté sincère lors du travail d'élaboration ? Il doit se rendre compte qu'il achève de fourbir une arme capable d'être retournée contre lui. Les *Règles* et la *Ratio studiorum* sont là, sur sa table de travail, comme des témoins de ce que devrait être la distribution des offices. Elles constituent un « modèle » théorique de l'administration de sa province, et les listes, qui vont partir pour Rome, seront un instrument de mesure de la mise en pratique et en conséquence de la valeur opératoire de son administration. La comparaison qu'il peut faire, l'état-major du supérieur général la fera à son tour. Les catalogues peuvent devenir une source d'ennuis et de critique.

Ne serait-il pas plus simple de tricher quelque peu, de veiller à ce que soit présente sur le papier chacune des rubriques prévues, sans trop s'inquiéter de l'existence réelle de la fonction correspon-

[1] Né en 1573, entré au noviciat en 1594, recteur de Nevers en 1616, de la Flèche, puis du collège de Paris où il reste 6 ans. Il gouverne la province de France de 1620 à 1626, puis celle de Lyon de 1632 à 1636. DELATTRE, *Les établissements ...*, passim ; cf. *Table*, t. V, col. 398.

dante ? Aucun autre membre de la province n'aura cette liste en main, et Rome n'est pas très bien placé pour vérifier. Pourtant, notre Provincial a une conscience et un compagnon, son « socius », auquel il ne peut guère cacher la liste. Cet homme peut être son complice, mais tout aussi bien un témoin qui l'aidera à rester loyal. Si le provincial peut être tenté de présenter au supérieur général une image de sa province qui corresponde plus aux désirs et aux exigences de l'autorité centrale qu'à la réalité, il peut aussi rester parfaitement libre vis-à-vis d'un pouvoir dont il faudrait prouver qu'il s'exerçait d'une façon tracassière.

Si le désir de respecter le modèle théorique de la répartition des emplois peut exercer une action déformante sur la rédaction des catalogues, il peut tout aussi bien engager le provincial à transformer cette réalité sur laquelle il n'est pas sans moyen d'action, pour qu'elle soit davantage conforme à ce que demandent les Règles et la *Ratio studiorum*. Autrement dit, la pression exercée par le modèle théorique peut se transmettre grâce au catalogue sur la réalité elle-même. La rédaction du catalogue deviendrait alors un instrument du discernement de l'action à entreprendre tout autant qu'un moyen de contrôle.

Il est probable que la « visite » des maisons par le provincial jouait un rôle déterminant dans le rassemblement des matériaux nécessaires pour la rédaction des catalogues. En ce cas, la perspective de devoir établir ces listes précises d'emplois et de renseignements biographiques pouvait effectivement renforcer l'exigence de faire passer les règlementations dans la réalité.

Le Père Filleau en effet n'est pas seulement en rapport avec son supérieur général. Il a fait la visite canonique des maisons de sa province et vu personnellement la plupart des religieux qui dépendent de lui. Pour tous, la visite du provincial peut être l'occasion d'une mise au point : comment prévoir la distribution des offices pour respecter les Règles, la *Ratio studiorum* et les autres prescriptions [2]. D'autant plus qu'il n'y a pas seulement contrainte. Pour chacun des jésuites, le bon ordre dans la répartition des charges est une aide pour le travail et une garantie de l'équilibre de la vie commune. Les inférieurs eux-mêmes peuvent exercer une pression compensatrice obligeant les supérieurs à transporter des catalogues sur la réalité l'action informante des textes législatifs.

Comment les Provinciaux conduisaient-ils la visite des maisons ? Nous ne le savons pas directement. Les instructions particulières pour les visiteurs et les règles du Provincial insistent pour que chacune des règles soit examinée avec le Supérieur et les Consulteurs [3]. Les comptes rendus conservés démontrent qu'au moins jus-

[2] *Règles du provincial*, chap. 14 : « de Visitatione », § 118 et 124 : « ... percurrat cum Superiore catalogum personarum domus vel collegii, brevemque de singulis ab eo capiat informationem ».

[3] Règles du provincial, 130. G. PHILIPPART, *Visiteurs, commissaires et inspecteurs dans la Compagnie de Jésus de 1540 à 1615*, AHSI 37 (1968) 3-128 et 38 (1969) 170-291.

qu'en 1609 on le faisait effectivement et d'une façon très précise [4]. Le corps des Règles était donc bien considéré comme le « modèle » qui permettait à la Compagnie de vivre et de s'administrer, une manière de mieux mettre en pratique les *Constitutions* [5]. La visite du Provincial était pour tous l'occasion d'une confrontation de la réalité avec les exigences de la législation. La rédaction du prochain catalogue en traduisait le résultat.

Or rien ne prouve que ce rapport ne jouait que dans un seul sens. Aucune preuve ne permettrait de penser que la législation n'était pas l'objet d'un *consensus*, d'un accord très général. Certes, l'un ou l'autre pouvait être plus réticent à l'égard d'une telle prescription. L'aspect coercitif, voire inquisitorial, que pouvait prendre certain type de contrôle ou certaine manière d'urger du pouvoir central, semble avoir eu pour conséquence une tendance à une relative inertie devant la multiplicité des règlementations [6]. Cela ne signifie pas encore que les institutions, dont les règles détaillent l'application en répartissant les responsabilités, n'étaient pas généralement admises et même souhaitées, dans la mesure où elles assuraient la défense de l'individu tout autant que le fonctionnement de l'obéissance. Face aux exigences de la législation, les inférieurs peuvent donc prendre une attitude positive analogue à celle des supérieurs, quoique pour des raisons inverses.

Il faut donc admettre jusqu'à preuve du contraire, l'existence d'un désir général de voir les prescriptions passer dans la réalité et les responsabilités s'équilibrer conformément aux textes normatifs. On est donc en droit de penser que le rapport qui peut s'établir entre le catalogue et la réalité est analogue à celui qui peut exister entre le catalogue et son modèle théorique. A la tentation de présenter la situation sous un jour favorable, correspond la conscience de devoir assurer la mise en place d'une structure institutionnelle pratique désirée par tous. Parce que les Règles prévoient un père spirituel et un préfet des études dans chaque collège, le Provincial n'est pas seulement invité à inscrire un nom à côté du titre, il subit la contrainte morale et sociale de trouver quelqu'un qui soit capable, à son propre avis comme à celui de ses inférieurs, d'exercer cette charge. L'exercera-t-il ? et avec quelle efficacité ? C'est une autre question à laquelle le catalogue ne prétend répondre en aucune façon. Mais le Père Filleau ne peut pas s'estimer quitte dès lors qu'il aura inscrit le Père Laurent Granon dans la liste des emplois du collège de Lyon pour 1636 comme professeur de théologie scolastique, préfet spirituel, confesseur des jeunes jésuites et de la congrégation des rhétoriciens et humanistes [7]. Cette inscription attribuera

[4] De nombreux rapports de visites suivent l'ordre des règles. *Visitationes*, dans ARSI, *Gall. 58*.

[5] « ... superiores omnes habeant Constitutiones et praeterea regulas officiorum quibus maior pars constitutionum in praxim deducta est ... » : *Instructio communis visitatoribus Societatis*, § 27, PHILIPPART, op. cit., p. 261.

[6] Voir PHILIPPART, op. cit., p. 233 et suivantes.

[7] ARSI, *Lugdun. 14*, 277v.

au Père Granon des responsabilités dont il ne pourra faire fi que si son recteur et l'ensemble de sa communauté n'éprouvent pas le besoin qu'il les exerce. Certes, il pourra négliger tel aspect de sa tâche. Mais ce ne sera pas sans subir à son tour une contrainte morale et sociale.

On pourrait estimer de peu de poids la contrainte morale issue d'une législation vieillie, figée, qui ne correspondrait plus aux besoins des communautés. Un accord tacite, en ce cas, pourrait s'établir pour considérer comme purement formelles bon nombre des responsabilités inscrites au catalogue. Mais en 1636 la législation n'a pas cinquante ans d'existence. Elle vient de naître au terme d'une longue expérimentation. Beaucoup de postes sont encore des nouveautés qui correspondent clairement à des nécessités. Un accord sur la caducité des prescriptions ne serait admissible que sur preuve et, encore une fois, nous n'en connaissons pas. Il y a des difficultés; mais elles portent sur la manière dont le pouvoir central urge l'exécution. Elles ne concernent jamais, semble-t-il, les principes qui président à la répartition des charges et de leur équilibre mutuel [8].

Il est donc possible de conclure: le catalogue annuel transmet à Rome un état suffisamment fidèle de la mise en application des Règles et de la *Ratio studiorum*. Il donne une image de l'effort fait par la province. S'il y a un écart entre l'image et la réalité, cet écart n'est pas la conséquence d'un manque de sérieux ou de rigueur, il est le résultat de l'impossibilité de rendre compte des aléas qui peuvent intervenir à chaque instant et en chaque lieu. Notre document est une mesure, elle-même opératoire, de la valeur opératoire du modèle théorique de l'application des *Constitutions*. Moyen terme entre la pratique et la législation, il traduit un complexe de tendances diverses qui peuvent se compenser. Il est donc raisonnable d'admettre que ce moyen terme se situe dans une position médiane entre la réalité et la théorie.

Une telle mise en situation sociale du catalogue annuel permet d'établir une sorte de principe général d'appréciation et des règles d'application. Lorsqu'il est utilisé comme un ensemble, notre document donne des renseignements chiffrés dont le degré d'approximation est déterminable avec une réelle précision. Il s'inscrit dans une série chronologique parfaitement homogène. Une étude des catalogues donnera donc des renseignements d'autant plus précieux qu'ils cernent d'une façon précise et continue la réalité. Les autres documents connus concernant l'histoire des jésuites n'ont pas ce caractère. De ce fait, une telle étude sera un instrument régulateur de la critique et de l'interprétation des données fournies par d'autres sources hétérogènes entre elles et discontinues. Le principe général d'utilisation des matériaux fournis par les catalogues pourrait être ainsi défini: lorsqu'il s'agit d'un renseignement particulier, d'autres sources peuvent avoir raison contre le catalogue. Si, par exemple, une lettre

[8] Philippart, op. cit., p. 221-226.

nous apprenait que tel Père enseigne la quatrième dans un collège en contradiction avec le catalogue, il faudrait conclure qu'un événement est intervenu après la rédaction du catalogue et qu'il a modifié la situation. Par contre, lorsqu'il s'agit d'un renseignement portant sur un ensemble, la catalogue aura raison contre une évaluation issue d'un autre type de document.

Ces règles d'applications sont des règles prudentes. Même dans un cas particulier, le renseignement fourni par le catalogue annuel est de grande valeur. La cohérence que nous avons pu constater entre les résultats de l'analyse des emplois d'après le catalogue annuel et les résultats de l'analyse des emplois antérieurs fournis par le catalogue triennal suppose une grande fidélité puisque les deux sources sont totalement indépendantes ainsi que les deux méthodes d'analyse. On peut d'ailleurs le vérifier dans un cas particulier emprunté à un catalogue de la province de France à propos de la biographie du Père Louis Lallemant. Cet exemple montrera comment, même dans un cas particulier, le catalogue ne se trompe pas, mais donne un autre aspect de la situation.

Les quatre catalogues annuels qui vont de 1618-1619 à 1621-1622 inscrivent le Père Louis Lallemant comme professeur de cas de conscience, à Bourges la première année, puis à Rouen. Or, son biographe du XVIIe siècle ainsi qu'une notice nécrologique de très peu postérieure à sa mort, déclarent qu'il a enseigné trois ans seulement cette discipline, en accord avec le catalogue triennal de 1625, mais à l'encontre des catalogues triennaux de 1622 et 1633 qui lui attribuaient quatre ans. Selon nos principes, il faudrait croire plutôt le biographe et la notice. Mais il ne s'ensuit pas que les catalogues se trompent, comme le démontre J. Jiménez auquel nous empruntons cet exemple [9]. La peste sévit à Rouen presque toute l'année 1619-1620 et le collège fut fermé. Le Père Louis Lallemant, quoique professeur de cas de conscience, n'a pas enseigné cette année-là. Le catalogue triennal est alors fondé à lui attribuer soit trois ans d'enseignement effectif, soit quatre ans comme titulaire de la chaire. Cet exemple montre excellement la portée des renseignements que livre le catalogue. Il prétend à l'exactitude pour la date où il est rédigé et ne prétend pas enregistrer les aléas postérieurs, que la correspondance avec Rome avait la charge de déclarer. On ne peut donc parler d'une moindre valeur du catalogue, même dans les cas particuliers, mais plutôt d'un genre documentaire et de dates définies dont l'interprétation doit tenir un compte rigoureux. En pratique, s'il faut reconnaître une marge entre l'image que notre document donne de la réalité, et cette réalité elle-même, cette marge est étroite au moment de la rédaction, mais elle tend à s'accroître à mesure que le temps s'écoule. Cette remarque, importante surtout lorsqu'on utilise un renseignement particulier du catalogue annuel, complète donc les règles générales d'utilisation que nous venons de déterminer.

---

[9] J. JIMÉNEZ, op. cit. supra, p. 11, n. 1.

Ces conclusions ne sont pas immédiatement applicables au catalogue triennal puisqu'il n'est pas préparé de la même façon ni dans le même but.

L'utilisation que l'on pouvait faire des informations qu'il transmet ne lui confère certainement pas la valeur opératoire du catalogue annuel. Il n'est pas directement un instrument de contrôle. Il n'entre donc pas, en principe, dans le même jeu de contraintes sociales. Il ne sera pas l'occasion d'ennuis pour le Provincial, ni de la part du supérieur général, ni de la part de ses inférieurs. Une erreur sur la date de naissance ou sur les études faites pouvait ne pas avoir d'importance pour l'intéressé, puisque d'une part celui-ci l'ignorait et que d'autre part il n'en subirait les conséquences qu'au cas, peu probable, où le supérieur général se servirait directement contre lui de ce renseignement erroné comme d'un argument en sa défaveur. Ce sont d'autres arguments qui devront témoigner en faveur de la sincérité du catalogue triennal.

Une première raison milite en sa faveur : les renseignements transmis ont pu être obtenus par interrogation directe des intéressés. Ils ont dû l'être dans le cas des jésuites ayant moins de quatre ans de résidence dans une maison. Ces catalogues, en effet, sont rédigés séparément dans chaque maison par les soins du supérieur local selon la demande de la *Formula scribendi* et comme en font foi les changements d'écriture pour chaque établissement. Or, le supérieur local ne pouvait avoir à sa disposition qu'une copie ou la minute de la partie du triennal précédent concernant sa maison. La possibilité existait donc d'obtenir des réponses sans intermédiaires. C'est là une garantie de première importance.

Mais il existe une autre raison positive en faveur de l'exactitude du catalogue. Les correspondances d'ensemble établies soit entre rubriques distinctes d'un même catalogue, soit entre rubriques identiques pour des années différentes, soit encore avec des données du catalogue annuel, manifestent une cohérence générale qui ne peut être l'effet du hasard. Parvenue à son terme, l'étude détaillée montre que l'on peut pousser très loin l'analyse des corrélations sans trouver le document en défaut. Davantage, les renseignements recueillis confirment et, dans plusieurs cas, permettent de mieux comprendre certains aspects de l'histoire de l'ordre. Il devient maintenant possible d'affirmer la valeur de l'enquête et l'exactitude de la transmission de l'information. Malgré une légitime méfiance à l'égard d'un tel type de documentation au début du XVIIe siècle, on est bien obligé de reconnaître que cet ensemble de regroupements ne prend pas les catalogues triennaux en défaut, tout au contraire. Dans le cas au moins des pyramides d'âge et de temps vécu dans l'ordre, la précision des accords suppose une exactitude suffisante pour fonder une confiance qui devrait cependant tenir compte des degrés divers d'approximation selon les types de renseignement.

Le catalogue triennal est donc fait avec au moins autant de sérieux que le catalogue annuel, et tout indique que la vision d'en-

semble de la réalité qu'il permet d'obtenir est suffisamment exacte, parce qu'il serait inexplicable qu'une grande approximation dans la transmission des données n'entraîne pas des incohérences dans le rapport entre les différentes rubriques ou des distorsions dans leurs évolutions respectives. Le degré de crédibilité du catalogue triennal est donc très grand, beaucoup plus grand que l'on n'était en droit de l'espérer. Mais il doit, plus encore que le catalogue annuel lui-même, être pris comme un ensemble. Ce qui revient à formuler les mêmes règles d'interprétation. Lorsqu'un renseignement particulier, une date ou un lieu de naissance, par exemple, est contredit par une autre source, le catalogue peut avoir moins d'autorité, ne serait-ce que parce qu'il n'exclut pas plusieurs étapes de transmission. Par contre, une appréciation générale — en existe-t-il d'aussi précise? — émanant d'une autre source aurait bien des motifs d'avoir tort en cas de désaccord avec ce que nous apprend le triennal.

Ce droit à la confiance de l'un et l'autre catalogue autorise d'autres conclusions précises. Sous certaines conditions, on peut établir des règles de sondages plus sommaires, applicables à d'autres années et à d'autres provinces.

La principale concerne le catalogue bref. L'étude des emplois principaux pourrait être entreprise en ne relevant qu'un seul emploi par nom. Des comptages sur listes, qui mentionneraient d'un sigle les cumuls et les associations avec l'une ou l'autre catégorie d'emploi, donneraient un état suffisamment précis de la situation de la province considérée. Il serait toutefois nécessaire de s'assurer que la liste des emplois difficilement compatibles entre eux, ainsi que celle des emplois qui sont rarement isolés, reste la même ; sans oublier de noter soigneusement tout emploi nouveau. Il conviendrait en outre de prendre garde que, plus on avance dans le temps, plus les catalogues risquent d'être des stéréotypes. La portée d'un des arguments en faveur de leur véracité diminuerait alors dans la même mesure.

Un test de la valeur des premiers catalogues triennaux pourrait être la comparaison entre les pyramides d'âge et de temps de vie dans la Compagnie, pour quelques années choisies. Ces pyramides peuvent être rapidement construites par pointage sur listes. Si, pour ces deux rubriques qui sont délicates, les résultats sont suffisamment cohérents entre eux, il est probable que les autres données seront, elles aussi, également sérieuses, compte tenu du degré d'approximation propre à chacune des rubriques. Si les listes des emplois principaux établies à partir du catalogue annuel sont nominatives, il deviendra possible, sans trop de travail, d'établir les moyennes d'âge de ces emplois à l'aide des index du triennal. On pourrait même envisager, mais ce serait plus risqué, une première évaluation des emplois à partir de la rubrique du triennal sur les ministères antérieurs. Ces recherches n'équivaudraient certes pas à l'analyse complète avec fichage individuel. Mais l'économie des moyens les rendrait moins inabordables.

Faut-il enfin signaler à l'historien démographe que, si les jésuites forment un groupe humain très particulier, on peut trouver dans leurs archives des séries continues de renseignements sur les âges, qui peuvent être recoupés entre eux ? Des listes nécrologiques pourraient d'ailleurs les compléter dans une certaine mesure qu'un inventaire pourrait préciser [10].

L'exploitation très partielle que nous venons de tenter, suffit à démontrer que les catalogues de la Compagnie de Jésus constituent un ensemble documentaire de première valeur, capable d'une précision qui engagerait à entreprendre d'autres sondages et des enquêtes portant sur des séries longues. Cette conclusion jette en outre une vive lumière sur un aspect de l'administration des jésuites.

Pendant la seconde moitié du XVIe siècle, des hommes ont été capables de concevoir et de mettre sur pied cet instrument technique qui paraît en bien des points en avance sur les possibilités du temps. Les grands principes de la législation de l'ordre sont acquis dès les vingt premières années de son histoire (1540-1560). Les quarante années qui suivent jusqu'en 1599 sont occupées à édicter des règlements d'application et à mettre au point des techniques de contrôle de l'exécution et de mesure de la situation humaine, dont les catalogues sont la pièce maîtresse. Leur objectivité double cet autre instrument de relation entre le corps et la tête que constitue l'ensemble de la correspondance avec le supérieur général. L'idée, maintenant familière, que, pour avoir des renseignements objectifs et comparables, il est nécessaire de poser des questions appelant des réponses brèves et rédigées selon un code précis, a été alors suffisamment mûrie pour devenir opératoire. Bien plus, un nombre non négligeable d'hommes a pu l'appliquer avec succès et l'avait donc suffisamment assimilée. En tout cas, pour la province de Lyon et pour les trois années choisies, les trois provinciaux et une cinquantaine de supérieurs locaux ont été capables de répondre aux questionnaires et de constituer ainsi les catalogues dont nous avons pu mesurer le degré de précision. Qu'en était-il ailleurs ? Un parcours cursif certes, mais attentif, des autres catalogues des années intermédiaires et des catalogues des autres provinces de France, donne la nette impression qu'ils ont été faits de la même façon et avec un sérieux identique. Il n'est même pas certain qu'il y ait eu progrès entre 1587 et 1636. Si le catalogue de cette dernière année est plus précis et paraît plus achevé que ceux de 1606 et 1587, ce pourrait être seulement parce que le premier avait à mesurer une situation elle-même plus institutionalisée et plus facile à traduire en réponses précises. Même s'il n'est pas exclu que d'autres techniques du même type commencent à être pratiquées à cette époque par d'autres administrateurs, il faut reconnaître que les jésui-

---

[10] Cf. A. HAMY, *Chronologie biographique de la Compagnie de Jésus*, 1re série, *Province de Lyon 1582-1762* (Paris 1900).

tes de la fin du XVIe siècle ont été capables de beaucoup de précision dans la conception et dans l'application d'une technique administrative qui paraît originale pour leur temps.

La Compagnie de Jésus a-t-elle su utiliser l'instrument d'analyse qu'elle a ainsi forgé ? Les supérieurs s'en servaient-ils rationnellement pour faire le point sur la situation globale de l'ordre ? Etaient-ils capables d'amorcer des interprétations synthétiques ? Ces questions ne pourraient recevoir de réponses que d'une étude approfondie de l'appareil administratif et de son fonctionnement. Il ne faudrait pourtant pas demander à ces hommes d'avoir été des sociologues. Il est déjà remarquable qu'ils aient pu créer un instrument sociologique.

L'évolution d'une province.

S'il est vrai que les catalogues sont un instrument de mesure établi et utilisé par des hommes capables de précision, il est permis de récapituler sur un mode synthétique et affirmatif, les indications sur la situation et le développement de la province de Lyon. Si notre document constitue un moyen terme entre la législation et la réalité, il est légitime d'interpréter les facteurs d'homogénéité et de différenciation qui seront relevés, comme le résultat du jeu alterné de la force opératoire des réglementations et de la résistance de la réalité. Cette tentative d'une saisie organique de l'évolution de la province autorisera l'accès à une meilleure compréhension du rapport, essentiel à la vie de l'ordre, entre l'enseignement et la « mission ».

Un premier regard sur la période qui va de 1587 à 1636 permet de discerner les marques d'un développement homogène. La croissance du nombre total de jésuites est continue. Ce nombre est multiplié par 1,7 une première fois entre 1587 et 1606, et une seconde fois entre 1606 et 1636. Les établissements sont assez régulièrement répartis sur tout le territoire et il est normal que l'axe de grande communication Rhône-Bourgogne soit favorisé. Par l'ensemble de leurs caractéristiques, les maisons ne sont pas très différentes les unes des autres. Le nombre de jésuites par établissement, les proportions des prêtres, maîtres et frères coadjuteurs, le nombre de chaires enseignantes sont des données qui varient peu d'un collège à l'autre. Or les collèges ne représentent jamais moins de 80% des établissements indépendants. Les hommes en activité sont donc assez régulièrement distribués sur le territoire de la province. Il n'est pas jusqu'aux proportions de jésuites consacrés à l'administration, à l'enseignement ou aux ministères à l'extérieur des maisons qui ne restent assez semblables dans chaque maison.

Ces marques d'homogénéité dans le développement témoignent d'un souci d'« uniformité » recommandé par la législation [11]. Effec-

---

[11] *Const.*, VIII, 1, § 8 (p. 213) et X, § 9 (p. 257).

tivement l'évolution de l'organisation de la province laisse voir un effort de mise en pratique de la législation.

En 1636, le rapport entre le nombre de chaires d'enseignement et le nombre de jésuites par maison n'est plus très loin de la proportion que demandait la législation officielle adaptée à la situation française. Les exigences des Règles sont de mieux en mieux satisfaites en ce qui concerne d'abord les grands offices, puis, dans une moindre mesure, les charges secondaires, cependant que l'augmentation de la proportion de prédicateurs et de missionnaires, comme l'apparition des bases institutionnelles propres à ces fonctions répond avec un retard considérable aux consignes données par les Congrégations générales et les lettres des Généraux. Accessoirement, les cumuls anormaux tels que ceux des étudiants assurant des charges intérieures importantes, disparaissent. Les Consulteurs sont mis en place et multipliés. Trois Facultés de théologie s'implantent en conformité relative avec les exigences de la *Ratio studiorum*. Elles n'empêchent pas la présence de professeurs de cas de conscience dans d'autres collèges. Ces derniers compenseraient-ils l'inexistence du « séminaire de cas de conscience » prévu par la législation ? Malgré l'augmentation considérable du nombre de maisons, malgré un certain écart et une certaine difficulté, qui sont plutôt rassurants car ils indiquent que les catalogues ne se croient pas obligés de s'aligner automatiquement sur ce qui devrait être, on constate que les trois activités principales de l'ordre s'organisent dans un accord croissant avec ce que demandent les textes législatifs et les consignes du supérieur général.

Mais le souci de respecter une législation commune n'exclut pas un sens de l'adaptation au temps et au lieu, lui aussi conforme à l'esprit des *Constitutions*. Les facteurs d'homogénéité n'empêchent pas des facteurs de différenciation d'apparaître et de prendre de l'importance surtout en 1636.

Tout n'est pas uniforme, en effet, dans le développement de la province. La croissance est continue, mais le rythme se ralentit. Le taux de croissance est moins fort entre 1606 et 1636 qu'entre 1587 et 1606. La comparaison des pyramides d'âge manifeste un vieillissement relatif de l'ordre dont la moyenne d'âge passe de 31 à 34, puis à 38 ans. La prédominance des deux Bourgogne comme sources de vocations, qui se dessinait dès 1606, devient ensuite écrasante puisque les seuls franc-comtois forment près du quart de la province et qu'un tiers des jésuites de la province est bourguignon. L'apparition après 1606 de petites maisons non indépendantes contribue certes à rendre plus régulière la répartition géographique des hommes en activité. Ces maisons jouent cependant le rôle d'antennes pastorales non enseignantes, en même temps que deux établissements sont nés qui ne sont pas des collèges, à Grenoble et à Marseille. La naissance de ce type nouveau d'établissement, consacré à autre chose qu'à l'enseignement, matérialise sur la carte une différenciation entre activité scolaire et apostolat extérieur qui existe

aussi dans les collèges, où les ministères de type plus sacerdotal cessent d'être le parent pauvre. Des éléments de différenciation se manifestent donc dans trois domaines : développement des ministères extérieurs, prépondérance des vocations issues du Nord, ralentissement du rythme de la croissance numérique.

Quelles peuvent être les causes de cette évolution ? Une des raisons du ralentissement de la croissance est l'effet de la loi biologique du vieillissement et des brutales conditions sanitaires de l'époque. La mortalité par vieillesse n'intervient qu'après 1616. Certes, elle entre en jeu progressivement, mais son effet est souligné accidentellement, dans le cas de la province de Lyon, par l'augmentation brutale des mortalités épidémiques entre 1625 et 1630, précédée par la cession du collège de Dijon à la nouvelle province de Champagne qui pourrait en conséquence drainer l'importante part de vocations probablement issues du duché de Bourgogne. Une diminution de la proportion des novices joue son rôle dans le ralentissement de la croissance, qui pourrait d'ailleurs n'être que le contrecoup de la nouvelle répartition des forces entre provinces à l'occasion des créations rendues nécessaires par le développement de l'ordre à l'échelle de la France entière. Pourquoi les deux Bourgognes sont-elles ainsi favorables au recrutement? Ce pourrait être l'effet d'une plus profonde implantation culturelle et sociale des jésuites en ces régions, mais aussi la conséquence de l'inexistence d'une influence protestante dans une région mieux protégée ou mieux « christianisée ». Ainsi trois facteurs se dessinent qui expliquent l'évolution de la province. Le vieillissement relatif n'a pas besoin d'explication. Chercher les causes de la prépondérance du Nord en matière de recrutement demanderait une étude d'histoire régionale que nous ne pouvons entreprendre. Reste à expliquer l'orientation vers les activités plus directement sacerdotales, extérieures aux maisons.

Une Compagnie de Jésus de plus en plus orientée vers une activité apostolique extérieure aux collèges ne correspond guère à l'image des préoccupations et du développement de l'ordre que brosse l'historiographie classique. N'est-ce pas à cette dernière que la multiplication des établissements d'enseignement semble donner raison ? Pourtant ce mouvement existe. Il a des aspects quantitatifs et qualitatifs et il se développe d'une manière bien déterminée qui témoigne d'un dessein délibéré.

L'apparition, nouvelle dans les catalogues, d'un progrès des ministères extérieurs n'est pas contestable. C'est d'abord le fait que la proportion d'ouvriers apostoliques occupés à ce genre d'emploi augmente et elle seule, alors que les deux autres catégories d'emplois ou stagnent ou diminuent. Cette augmentation est déjà notable si l'on considère les hommes entièrement engagés. Elle est très considérable dès 1606 et bien plus encore en 1636, si l'on envisage tous ceux qui ajoutent une tâche apostolique fût-elle légère, à leurs activités scolaires ou administratives.

Mais ce ne sont pas les seuls chiffres qui permettent de discerner ce progrès des ministères extérieurs. Tous les facteurs de nouveauté qui ne sont pas numériques appartiennent à ce secteur : apparition de nouveaux types de maisons : missions, résidence, maison professe ; création de nouveaux postes attribués à des hommes de plus en plus nombreux : confesseurs spécialisés, préfets de congrégation, catéchistes ; naissance et développement d'une politique systématique confiant à tous les prêtres une responsabilité pastorale. Il n'y a pas de doute possible. Face aux conséquences d'une mortalité accrue par le vieillissement et de la diminution relative du recrutement, c'est-à-dire face à une augmentation notable de la moyenne d'âge de la province, apparait un fait nouveau : l'orientation vers des activités qui connaissent un développement vigoureux : les missions, la prédication, la confession, la formation religieuse des chrétiens.

Ce progrès ne se fait pas n'importe comment. Les proportions de prédicateurs et de missionnaires pleinement engagés augmentent tout d'abord en même temps qu'apparaissent des confesseurs libres de leur temps. Puis le niveau atteint étant maintenu, la période suivante est consacrée à poursuivre — le phénomène a déjà commencé — la répartition de responsabilités apostoliques d'appoint à tous les prêtres qui sont principalement engagés dans les fonctions enseignantes ou administratives. Ce sont donc, après les missionnaires, les prédicateurs et aussi les confesseurs, les préfets de congrégation et les catéchistes qui voient leur importance proportionnelle s'accroître. On a pu constater une manière de faire analogue pour les charges intérieures, qui connaissent un effort de normalisation portant d'abord sur les charges principales et ensuite sur les offices secondaires. De la même façon, l'équilibre atteint dès 1606 entre les divers types de postes enseignants est maintenu en 1636. Ce serait presque une règle générale : le développement d'un nouveau secteur d'activité ne se fait pas aux dépens d'un autre ; il suppose le maintien des situations acquises ; mais l'essentiel des possibilités nouvelles, résultat de la croissance et d'une meilleure organisation, est consacré à l'activité que l'on veut développer.

Une telle manière de ne rien sacrifier, mais de privilégier un secteur, suppose une détermination délibérée. Si l'on songe que tous les prêtres, en 1636, ont une activité apostolique extérieure au collège, fût-elle minime, il devient possible d'affirmer que cette ouverture vers l'extérieur n'est pas le simple produit d'une croissance. Il est le résultat d'une politique consciente qui ne fait d'ailleurs que répondre à des injonctions du pouvoir central.

S'il en est ainsi, il n'est pas possible d'expliquer l'importance nouvelle des ministères extérieurs par une diminution de l'intérêt porté à l'enseignement. Certes la proportion d'hommes engagés dans ces dernières fonctions tend à diminuer légèrement. Mais le nombre des collèges augmente considérablement. Si les missions se multiplient, elles restent dépendantes des établissements d'enseignement. La création d'une résidence à Marseille et d'une maison professe à

Grenoble, ne permet pas de parler d'un recul des collèges. Ils monopolisaient le personnel (100%) en 1587. En 1636, ils n'abritent plus que 80%. Mais ce recul apparent porte sur un chiffre absolu qui a triplé.

Il est maintenant possible, à la lumière de ces données, de mieux comprendre l'évolution de la province. En 1587, les jésuites ont ouvert dans le Sud-Est de la France un nombre modeste de collèges, qui représentent cependant une charge considérable pour le nombre d'hommes et surtout pour le nombre de prêtres : 7 collèges pour 190 jésuites dont 62 prêtres. Les guerres de religion, les conséquences de la Ligue et, pour les jésuites, l'expulsion du royaume de 1595 à 1603 interdisent pratiquement l'ouverture de nouvelles maisons mais n'empêchent pas un recrutement abondant. La province consacre donc des forces accrues à organiser ses collèges jusqu'à obtenir, en ce qui concerne l'enseignement et l'administration, un équilibre suffisamment proche de ce que demandent les textes législatifs, en même temps que les responsables se soucient d'économiser les hommes pleinement engagés dans ces deux types d'occupations. En 1606, il y a 328 jésuites dont 125 prêtres pour 9 maisons dont 8 collèges. La meilleure organisation des maisons n'absorbe pas tout le bénéfice en hommes. Il devient donc possible de consacrer des troupes spécialisées à des ministères pastoraux, qui ne se présentent plus dans les documents administratifs comme des occupations marginales, mais reçoivent un statut au même titre que les autres.

La période qui sépare 1636 de 1606 voit le développement des ministères extérieurs se continuer et même s'accentuer, mais d'une autre façon. Le nombre des collèges est multiplié par 2,5 alors que celui des prêtres se contente de doubler. Il n'est donc plus possible d'augmenter la part d'hommes totalement consacrés aux ministères extérieurs. L'importance qu'on leur reconnaît se manifestera donc par l'effort d'économie dans l'organisation de l'enseignement et des charges intérieures. Il permettra de ne pas diminuer la part déjà acquise. Cette marque négative de l'intérêt qu'on leur porte se double de signes positifs : création d'institutions appropriées, tâches d'appoint systématiquement confiées aux hommes engagés dans les autres secteurs.

La politique de la province pourrait alors se schématiser en deux mots : ouvrir des collèges, développer la prédication et la mission tout en maintenant l'effort d'éducation. Le rôle de l'enseignement est donc intégralement maintenu. Mais l'effort d'organisation permet d'associer à cette activité une autre préoccupation qui paraît au moins aussi importante.

Enseignement et « mission » : interprétations.

Comment expliquer ce rapport d'association entre deux types d'activité qui pourraient paraître contradictoires, comme si les jésuites n'avaient pas su choisir ? Ce que nous savons de la répartition des emplois en fonction des âges permettra de comprendre cette évolution de la province de Lyon comme l'application à la situation de l'enseignement et de l'Église en France, d'une expérience déjà faite, dès l'origine de l'ordre, en Italie et en Espagne. L'enseignement se présente comme la condition d'une implantation sociale et comme la propédeutique d'un apostolat missionnaire, et c'est là une situation génératrice de conflits avec les autres forces qui animent le réveil religieux du XVIIe siècle.

Pour les jésuites, enseignement et activité pastorale sont des réalités distinctes mais qui ne s'opposent pas. Ce que l'on donne à l'une n'est pas enlevé à l'autre. Il suffira, pour en être persuadé, de se rappeler d'abord que de très nombreux enseignants ne sont pas encore prêtres et sont, de ce fait, incapables de prendre en charge les ministères extérieurs, et ensuite que la quasi-totalité des prêtres enseignants sont plus jeunes que les prédicateurs et les missionnaires. D'une façon générale, le jésuite, une fois prêtre, continue dans l'enseignement. Ce n'est qu'ensuite qu'il sera disponible pour une activité pastorale extérieure à la maison, et il en était déjà ainsi, avec moins de rigueur peut-être, dès 1587. Les tâches enseignantes sont donc l'affaire des plus jeunes ; l'activité pastorale, celle des plus âgés.

Les ministères extérieurs seraient-ils donc une activité de retraite bonne pour des hommes déjà usés ? Le jésuite consacrerait-il le plus clair de ses forces physiques et intellectuelles à l'éducation des jeunes ? Conformément à ce que l'on sait de la mentalité de ce temps, il serait plus exact de dire que l'on préferait confier les tâches, qui peuvent être délicates, de la prédication et de la formation religieuse des populations à des hommes d'expérience. Un religieux trop jeune n'a que peu d'autorité et fait courir trop de risques dans une société où la situation de l'homme âgé est tout autre que dans la nôtre. L'âge, entre 40 et 50 ans, avancé pour l'époque, reste biologiquement moyen. Les santés sont robustes pour ceux qu'ont épargnés la maladie et l'épidémie qui pratiquent une sévère sélection naturelle. S'il en est ainsi, si le prédicateur doit être un homme d'expérience, on comprend parfaitement pourquoi ils sont peu nombreux en 1587 et pourquoi la province s'oriente alors presque exclusivement vers les collèges. Il n'y a que très peu d'hommes suffisamment âgés.

Or les premiers jésuites ont déjà fait l'expérience de l'importance d'un enseignement qui peut être assuré pour une très grande part par les religieux encore en formation. Saint Ignace et ses premiers compagnons ont vite admis, bien que ce soit à l'encontre de leurs intentions primitives, qu'une rénovation de l'enseignement

était le fondement nécessaire d'une réforme religieuse de l'Europe et la condition préalable d'une action plus directement sacerdotale et missionnaire [12]. Une éducation chrétienne, appuyée sur un enseignement solide était indispensable pour former d'efficaces agents de la réforme de l'Eglise. Par ailleurs, l'expérience montra rapidement que le collège, vivant de revenus fixes en échange d'un service défini, était le moyen de s'établir de façon stable dans une société plus ou moins réfractaire, semble-t-il, à des implantations nouvelles de maisons religieuses vivant d'aumônes. Ainsi l'enseignement apparaissait-il comme une condition préalable de l'œuvre apostolique.

Il devait, en même temps, se présenter comme une propédeutique, qui, dans un ordre très jeune, n'entre pas en concurrence avec la mission, puisqu'en fait, et dans une très large mesure, il pouvait être assuré par des hommes qui ne sont pas prêtres et qui se préparent au sacerdoce. Les collèges en effet contribuent à la formation des jeunes religieux qui en suivent les cours. Bien plus, le professorat pourra être le moyen d'assimiler plus parfaitement une culture considérée comme l'arme la plus efficace et la plus universellement utilisable pour une action missionnaire qui reste, en tout état de cause, la seule fin véritable de l'ordre. L'université médiévale considérait déjà que l'enseignement était le couronnement normal d'un cycle d'études supérieures. Ignace lui-même avait dû constater que le bachelier en théologie se préparait à la licence en faisant les cours sous la direction du maître. Le bachelier en droit canon ou en médecine ne faisait pas autrement [13]. Ainsi s'explique aisément que les jésuites français des années 1580, pour la plupart encore très jeunes, n'hésitent pas à se consacrer presque complètement aux tâches éducatives.

De plus, la société qui les accueille ressent le besoin d'un corps de maîtres capables d'assurer une organisation stable et efficace de l'enseignement, tout en offrant des garanties incontestables d'orthodoxie. Les différentes instances responsables ont manifestement beaucoup de peine à satisfaire une demande de scolarisation croissante dans une société fortement perturbée politiquement certes, mais aussi intellectuellement et moralement [14]. Or, les jésuites ont prouvé, en Espagne et en Italie, qu'ils sont capables d'assurer un enseignement coordonné et stable qui tienne compte et de la tradition catholique et des exigences d'une culture nouvelle. Leur succès, vite connu, leur ouvre les portes des villes françaises, obligées par les faits de reconnaître leur incapacité à trouver et contrôler les

---

[12] P. DE LETURIA, *Estudios ignacianos*, I (Rome 1957) 323-354; LUKÁCS, op. cit. supra, p. 51, n. 3.

[13] Ch. THUROT, *De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris* (Paris-Besançon 1850) 110, 170 et 189; P. GLORIEUX, *L'enseignement au moyen-âge: techniques et méthodes en usage à la faculté de théologie de Paris, au XIIIe siècle*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, 35 (1968) 65-185 (v. p. 111-112).

[14] F. DE DAINVILLE, *Les jésuites et l'éducation de la société française: La naissance de l'humanisme moderne* (Paris 1940; réimpr., Genève 1969) 30-42.

régents nécessaires à leurs collèges. Là encore, le collège apparaît comme un service à rendre et une condition de l'apostolat.

Ainsi s'achève de s'éclairer l'évolution de la province de Lyon. Pour les jésuites encore jeunes, qui s'établissent dans le Sud-Est de la France, les établissements scolaires se présentent, sur les plans économique, institutionnel et social ainsi que dans le domaine d'une pédagogie de la foi, comme le premier et principal moyen d'action. Mais ce moyen d'action en appelle un autre : la mission. En 1606, le nombre des jésuites a presque doublé. Il n'a pas été possible d'ouvrir des collèges pour des raisons qui n'ont rien à voir avec l'évolution propre à l'ordre. Il est donc plus facile de se consacrer à la prédication. Mais si 24% des jésuites ont alors un ou plusieurs ministères à l'extérieur des maisons, dont 12% à titre principal, c'est aussi parce que près de 30% de l'effectif a dépassé l'âge de 40 ans. Après 1606, il devient possible de fonder des collèges et l'on ne s'en prive pas puisque le nombre en est multiplié par 1,7, c'est-à-dire dans la même proportion que le nombre total de jésuites. Mais le ralentissement du rythme de recrutement et le vieillissement obligent à utiliser un plus grand nombre de prêtres dans l'enseignement et donc à retarder leur passage dans le ministère extérieur. La conséquence en est le vieillissement corrélatif des hommes consacrés aux ministères comme aux charges administratives. Effectivement, alors que, les deux autres années, la somme des proportions des ouvriers principalement occupés dans ces deux catégories correspondait à la proportion d'hommes de plus de 40 ans, elle correspond en 1636 à celle des hommes de plus de 50 ans. La province, à mesure qu'elle vieillit, se tourne davantage vers les ministères extérieurs ; mais ce n'est pas aux dépens de l'enseignement.

Cette évolution s'explique finalement par la conjonction de deux facteurs : l'évolution de la pyramide d'âge et le principe général que l'enseignement, qui est surtout l'affaire des plus jeunes, établit une base nécessaire à l'apostolat. S'il en est ainsi, le rythme de développement des collèges sera directement fonction du rythme de recrutement. L'engagement dans les ministères apostoliques, à partir de ces collèges, sera fonction de la proportion d'hommes de plus de 45 à 50 ans. Nous avons pu voir qu'il en était ainsi, et de la province en général et même, jusqu'à un certain point, de la plupart des collèges en particulier. Ces deux facteurs ne sont pas les seuls à influencer l'évolution de l'ordre, mais ils jouent un rôle décisif et, de toutes façons, l'enseignement apparaît comme l'infrastructure de l'élan apostolique et missionnaire.

Une telle articulation des ministères extérieurs sur les collèges pourrait contribuer à expliquer certaines réactions de la société religieuse contemporaine en face de l'expansion des jésuites en France. Il peut y avoir malentendu et rivalités.

Il y aura malentendu parce que les jésuites acceptent des collèges pour pouvoir finalement mieux exercer un ministère de prédication et d'évangélisation ; mais les municipalités et les donateurs

qui rassemblent les sommes nécessaires pensent souvent à l'enseignement d'une façon exclusive. C'est grâce à son enseignement que la Compagnie de Jésus a reçu le droit de cité et beaucoup peuvent se croire en droit de lui reprocher de ne pas s'y consacrer entièrement. Ainsi, Saint-Cyran lui fera grief d'admettre trop d'élèves et d'être contrainte d'utiliser des professeurs trop jeunes[15], alors qu'aux yeux des jésuites la conséquence de la multiplication des charges enseignantes serait plutôt de les contraindre à employer des professeurs trop âgés.

Et ce désaccord ne peut qu'aggraver les rivalités que le développement de l'ordre semble engendrer. C'est entre 1606 et 1636 que l'on peut voir la province de Lyon développer une activité de prédication, de mission, de confession etc. ... qui commence à prendre de l'ampleur. C'est aussi à cette époque que les querelles et les hostilités renaissent et grandissent. Jusqu'ici il y avait peu de concurrents et du travail pour tous. Maintenant, aux alentours de 1636, le confesseur jésuite et, plus encore, le prédicateur ou le missionnaire pourraient se montrer de redoutables rivaux pour les autres ordres religieux et pour un clergé qui reprend de la vigueur et dont le succès de l'Oratoire serait le symbole. Cette situation a pu contribuer à donner de l'ampleur aux oppositions, conséquences d'options culturelles et doctrinales plus fondamentales. C'est un homme d'âge et d'expérience que ce jésuite qui monte en chaire, le plus souvent armé par de fortes études. Il est solidaire d'un corps nombreux, solidement implanté en de multiples endroits. Où qu'il aille, l'ex-professeur pourra s'adresser à un nombre important d'anciens élèves, qui représentent probablement une part notable sinon prépondérante de la population cultivée, capable d'influence. Pour peu que le prédicateur ne soit pas trop loin d'un collège où il a lui-même enseigné, ce sont ses propres anciens disciples qui l'accueilleront. Certes, un tel passé peut engendrer autre chose que sympathie ou reconnaissance. Mais tous ces hommes formés par les jésuites constituent, au total, de bons auditoires. Habitués aux méthodes et aux manières de voir des orateurs, ils peuvent se réjouir d'entendre leurs maîtres appliquer les règles d'une rhétorique qu'ils leur ont enseignée. Et il faut joindre aux anciens élèves, les parents facilement prêts à recevoir favorablement le collègue des jeunes pères qui enseignent leurs fils. Même si l'on ne tient pas compte des congrégations mariales qui commencent alors à se développer, le jésuite qui sort de son collège trouve partout ce que l'on pourrait presque appeler une « clientèle », nombreuse et souvent puissante, représentant une part importante des milieux instruits, qui, même si elle est, ici ou là, numériquement peu nombreuse, peut jouer un rôle décisif dans le succès d'un carême ou d'une mission. Les rivalités et les conflits qui animeront le XVIIe siècle religieux s'expliquent donc, pour une part, par cette

---

[15] J. Orcibal, *Les origines du Jansénisme*, II: *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, et son temps* (*1581-1638*) (Louvain-Paris 1947) 347, note 2.

orientation des jésuites vers les ministères de la prédication et de la mission.

Comment les jésuites eux-mêmes vivaient-ils cette tension entre l'enseignement et les ministères ? Au niveau du corps de la province de Lyon, elle est résolue par une répartition en classe d'âge, grâce à une certaine conception des rôles respectifs des plus jeunes et des plus âgés. Ces derniers réalisent la fin essentiellement et directement apostolique de l'ordre que les premiers préparent et autorisent en construisant l'instrument d'action sociale que sont les collèges ? Les plus jeunes devaient donc considérer l'activité proprement enseignante comme une propédeutique, plus ou moins austère et plus ou moins facile à vivre, qu'il était nécessaire d'assumer mais pour la dépasser.

Doit-on pour autant, écarter absolument une autre interprétation ? L'insertion dans la société par les collèges ne pouvait-elle pas être admise en fait comme une situation normale et suffisante ? Elle assurait l'existence de l'ordre, établissait sa puissance et son rayonnement, donnait à ses membres les moyens d'une influence et d'une considération qui s'étendaient aux principaux ordres de la hiérarchie sociale et même politique. Pour le jésuite moyen l'activité proprement pastorale des plus anciens serait alors l'utilisation sur un autre mode, des liens sociaux forgés par l'enseignement. Une retraite active et même glorieuse succèderait à l'activité enseignante, une fois la place cédée à l'impatience des plus jeunes. Elle permettrait de palper d'une façon moins anonyme le bénéfice de la puissance acquise. Le souci de confier à tous les prêtres une fonction directement sacerdotale correspondrait alors à une sorte d'alibi. Il permettrait de justifier ce qui équivaudrait à une « sécularisation » de la finalité de l'ordre au regard d'un idéal spirituel encore vivant et toujours inscrit dans les textes de l'Institut. L'enseignement, de moyen au service d'une fin apostolique, deviendrait la véritable fin. La visée missionnaire, maintenant marginale, serait en quelque sorte mise à la retraite. La tendance des casuistes jésuites à justifier la société existante, telle qu'elle est dépeinte par l'historiographie classique, serait en ce cas le reflet de l'acceptation d'une immersion sociale qui camouflerait la baisse du dynamisme apostolique de l'ordre. Il faut reconnaître que de nombreux éléments de l'organisation et de la situation sociale que nous venons d'analyser dans le cas de la province de Lyon, sembleraient autoriser un tel jugement sur l'action des jésuites, jugement qui est en somme celui de leurs adversaires d'alors.

Ces deux types d'interprétation sont-ils incompatibles ? Ces deux manières d'accorder les moyens et la fin pourraient coexister. Un même individu peut, selon les époques ou les situations, adopter successivement l'une ou l'autre. Dans une province, les deux tendances peuvent se partager les hommes. En ce cas, le résultat d'ensemble pourra autoriser, selon le point de vue, le jugement de leurs amis ou celui de leurs adversaires.

Jusqu'en 1636, de nombreuses raisons obligent à privilégier la première interprétation. L'ordre demeure fidèle à la conception qui fait des collèges un moyen d'action au service d'une tâche apostolique directe. Mais à partir de 1636, lorsque le vieillissement oblige les prêtres à prolonger leur stage dans l'enseignement, la situation ne pourrait-elle pas se retourner ? Il faut certainement réserver cette possibilité. Seule une étude des catalogues de la deuxième moitié du XVIIe siècle pourrait donner les éléments d'une réponse.

Malgré leur ambiguïté, ces perspectives ont au moins l'avantage d'indiquer comment les conclusions d'une étude austère et péniblement arithmétique permet de dégager et d'affermir une armature qui pourrait être le soubassement et le guide d'autres recherches.

L'analyse des catalogues ne permet pas seulement l'exploitation de données précises et finalement exactes, elle n'éclaire pas seulement les pratiques administratives d'un temps où ces techniques d'enquête et de telles préoccupations sociographiques sont en train de naître : indices d'une transformation des mentalités qui deviennent capables d'une pareille aperception sociale. Elle ouvre des perspectives pour interroger l'ensemble de la documentation concernant l'histoire de l'ordre et pourrait donner de précieuses bases de comparaison avec d'autres évolutions. Elle permet surtout, et c'est là l'essentiel, de tresser le fil conducteur d'une recherche portant sur l'ensemble d'une documentation parfois disparate. L'exploitation systématique des catalogues, qui pourrait se faire à moindres frais, peut fournir l'épure objective d'une histoire des jésuites que seule la mise en œuvre de l'ensemble de la documentation pourra rendre vivante, véritablement histoire.

CARTES H. T.

H. T. 2'. Âges

° Dont 1 maître * Dont 1 prêtre.

	TOTAL			Prêtres			Maîtres			Étudiants			Frères coadjuteurs			Novices scolastiques			Novices coadjuteurs		
	1587	1606	1636	1587	1606	1636	1587	1606	1636	1587	1606	1636	1587	1606	1636	1587	1606	1636	1587	1606	1636
Sans renseignements	36	2	12	5		8	9					1	10	1	3	2°					
16 - 18 ans	*7*	*18*	*19*						*1*	*1*	*1*	*3*				*4*	*16*	*15*	*2*	*1*	
16	1		2						1							1		1			
17	1	10	8							1		1					9	7		1	
18	5	8	9								1	2				3	7	7	2		
19 - 21 ans	*22*	*42*	*42*				*4*		*1*	*7*	*14*	*21*	*2*	*4*		*8*	*19*	*20*	*1*	*5*	
19	4	12	16							1	3	6	1			2	9	10			
20	8	20	13				2			3	6	5	1	3		1	7°	8	1	4	
21	10	10	13				2		1	3	5	10		1		5	3	2		1	
22 - 25 ans	*29*	*52*	*71*			*1*	*8*	*13*	*23*	*8*	*12*	*26*	*8*	*8*	*12*	*4*	*14*	*4*	*1*	*5*	*5*
22	10	20	18				4	4	3	3	4	9	1	2	2	2	7	3		3	1
23	5	17	18				1	4	6	3	5	6	1	5	3		2°	1		1	2
24	8	10	16				2	2	6	1	3	6	3		3	1	4°		1	1	1
25	6	5	19			1	1	3	8	1		5	3	1	4	1°	1				1
26 - 29 ans	*24*	*32*	*65*	*2*	*2*	*8*	*11*	*8*	*24*	*2*	*4*	*17*	*4*	*6*	*12*	*4*	*7*		*1*	*5*	*4*
26	6	8	15				5	1	5			4		1	5	1	3°*			3	1
27	7	7	15		1	1	4	2	5	1	1	4			2	2°	2			1	3
28	6	9	16	1		4	1	2	6	1	3	3	2	3	3		1		1		
29	5	8	19	1	1	3	1	3	8			6	2	2	2	1	1°			1	
30 - 39 ans	*34*	*107*	*117*	*13*	*64*	*68*	*4*	*11*	*5*	*5*	*8*	*4*	*12*	*20*	*37*					*4*	*3*
30	4	9	17			8	1	3	3	2	2	3	1	2	3					2	
31	7	11	8	3	5	2	2	3	2	1	2		1	1	3						1
32	3	13	12		8	11		1		1	1		2	3	1						
33	2	10	13	1	5	7	1	1			2	1		2	4						1
34	2	11	6	1	7	4		1					1	3	2						
35	4	13	15	2	7	8		1			1		2	3	7					1	
36	2	22	15	1	18	4							1	3	11					1	
37	4	12	7		8	6		1		1			3	3							1
38	1		14	1		10									4						
39	5	6	10	4	6	8							1		2						

40 - 49 ans	*35*	*47*	*124*	*28*	*36*	*98*			*7*	*11*	*26*		
40	8	9	18	7	9	12			1		6		
41	3	6	14	2	4	13			1	2	1		
42	6	10	11	4	7	8			2	3	3		
43	4	3	10	3	2	7			1	1	3		
44	7	4	12	6	2	11			1	2	1		
45	2	3	5	2	3	4					1		
46	1	4	19	1	4	16					3		
47	1	2	12		1	9			1	1	3		
48	1	2	10	1	2	8					2		
49	2	4	13	2	2	10				2	3		
50 - 59 ans	*4*	*21*	*70*	*4*	*13*	*41*				*8*	*29*		
50	1		13	1		9					4		
51		1	12		1	7					5		
52		1	9		1	6					3		
53	3	3	7	3	1	7				2			
54		2	6		2	2					4		
55		5	6		3	2				2	4		
56		5	5		3	1				2	4		
57			7			5					2		
58		2	1		1					1	1		
59		2	4		1	2				1	2		
60 - 69 ans	*1*	*17*	*33*		*12*	*22*			*1*	*5*	*11*		
60		1	7			3				1	4		
61		1	6		1	4					2		
62		3	5		2	4				1	1		
63		3	3		3	2					1		
64	1	2	3		2	1			1		2		
65		2	4		2	3					1		
66		4			1					3			
67			3			3							
68		1	1		1	1							
69			1			1							
70 ans et plus		*6*	*12*		*3*	*11*				*3*	*1*		
70		2	3		1	3				1			
71			2			2							
72													
73			2			2							
74		1	1		1	1							
75			1								1		
76		1	1		1	1							
77		1								1			
78			1			1							
79													
80		1	1			1				1			

H. T. 3'. Temps de vie dans l'ordre.

* Dont 1 prêtre.

	TOTAL			Prêtres			Maîtres			Étudiants			Frères coadjuteurs			Novices scolastiques			Novices coadjuteurs		
	1587	1606	1636	1587	1606	1636	1587	1606	1636	1587	1606	1636	1587	1606	1636	1587	1606	1636	1587	1606	1636
Sans renseignements	36	1	15	15		12	9			1		1	9	1	2	2					
Moins de 2 ans	*20*	*70*	*51*										*1*			*14*	*49*	*39*	*5*	*21*	*12*
moins d'un an	11	41	30													8	30*	23	3	11	7
1 an	9	29	21										1			6	19	16	2	10	5
de 2 à 4 ans	*41*	*53*	*49*	*1*	*2*		*10*	*7*	*4*	*14*	*22*	*30*	*10*	*15*	*15*	*6*	*7*				
2 ans	15	23	4				1	1		6	12	1	3	4	3	5	6				
3 ans	14	22	20	1			3	6	2	4	7	13	5	8	5	1	1				
4 ans	12	8	25		2		6		2	4	3	16	2	3	7						
de 5 à 9 ans	*24*	*48*	*104*	*2*	*5*	*11*	*11*	*22*	*35*	*5*	*11*	*28*	*6*	*10*	*30*						
5 ans	7	13	35		3	2	3	3	7	2	6	15	2	1	11						
6 ans	4	14	23				2	9	9		1	7	2	4	7						
7 ans	2	5	22		1	2	2	4	11			1			8						
8 ans	6	9	13	1	1	3	2	4	4	2	2	4	1	2	2						
9 ans	5	7	11	1		4	2	2	4	1	2	1	1	3	2						
de 10 à 14 ans	*25*	*40*	*71*	*9*	*23*	*34*	*6*	*3*	*13*	*3*	*5*	*13*	*7*	*9*	*11*						
10 ans	9	7	17	2	3	4	4	3	7			3	3	1	3						
11 ans	4	6	12	2	2	5	2		1		2	4		2	2						
12 ans	6	6	19	2	3	10			3	2	2	4	2	1	2						
13 ans	3	7	16	1	5	10			1	1	1	2	1	1	3						
14 ans	3	14	7	2	10	5			1				1	4	1						
de 15 à 19 ans	*13*	*47*	*52*	*7*	*38*	*31*			*2*	*1*	*1*		*5*	*8*	*19*						
15 ans	5	8	13	3	5	9			2		1		2	2	2						
16 ans	2	16	8	2	15	5								1	3						
17 ans	4	4	10	1	1	5				1			2	3	5						
18 ans		8	9		7	5								1	4						
19 ans	2	11	12	1	10	7							1	1	5						

de 20 à 29 ans	*28*	*41*	*125*	*24*	*29*	*91*			*4*	*12*	*34*		
20 ans	3	5	11	3	4	9				1	2		
21 ans	5	8	8	2	5	4			3	3	4		
22 ans		9	18		7	16				2	2		
23 ans	2	8	10	2	6	7				2	3		
24 ans	4	3	18	3	1	10			1	2	8		
25 ans	5	3	11	5	2	10				1	1		
26 ans	3	2	7	3	1	5				1	2		
27 ans	3	1	16	3	1	10					6		
28 ans	3	2	11	3	2	8					3		
29 ans			15			12					3		
de 30 à 39 ans	*5*	*21*	*72*	*4*	*17*	*55*			*1*	*4*	*17*		
30 ans		6	16		6	14					2		
31 ans	2	2	10	1	2	10			1				
32 ans	2	3	13	2	2	8				1	5		
33 ans		2	5		2	4					1		
34 ans		5	7		3	5				2	2		
35 ans			6			4					2		
36 ans		2	7		1	4				1	3		
37 ans			2			1					1		
38 ans		1	3		1	3							
39 ans	1		3	1		2					1		
de 40 à 49 ans		*22*	*18*		*15*	*16*				*7*	*2*		
40 ans		4	3		2	3				2			
41 ans													
42 ans		5	2		5						2		
43 ans		2	5		1	5				1			
44 ans		4	2		2	2				2			
45 ans		4	1		3	1				1			
46 ans		1	1		1	1							
47 ans		1			1								
48 ans													
49 ans		1	4			4				1			
de 50 à 59 ans		*1*	*8*		*1*	*7*					*1*		
50 ans			2			2							
51 ans		1	4		1	4							
52 ans			1			1							
53 ans													
54 ans													
55 ans													
56 ans													
57 ans													
58 ans													
59 ans			1								1		

H. T. 4'. Moyenne d'âge et de temps de vie dans l'ordre par emploi.

		Nombre de personnes	Moyenne d'âge	Moyenne de temps de vie	Nombre de jésuites par décade de temps de Compagnie: Indéterminés	0–9	10–9	20–9	30–9
	1587	9	42,1	24,6	3		2	3	1
Supérieurs	1606	12	46,8	29,1	1			6	3
indépendants	1636	20	47	26,7	1			14	5
	—								
Supérieurs	—								
dépendants	—	13	49,2	31,1	1			5	5
	—	6	39,8	16,6	1		3	2	
Ministres	—	11	36,8	14,5		1	9	1	
	—	22	43,1	21,9	2	4	4	7	4
	—	8	38,7	15,3	4	1	2	1	
Procureurs	—	10	42,2	17,3		2	5	1	1
	—	23	45	22,1	2	1	8	8	4
	—	3	44,3	27				3	
Préfets spirituels	—	9	43,5	23,8			5	1	2
	—	16	50,3	30,4	2		2	3	7
	—	12	41,5	20,6		1	4	5	2
Prédicateurs	—	25	41,1	20,9	2	2	10	6	4
	—	50	46,3	26,7	1		5	27	15
	—								
Missionnaires	—	12	44,7	24,7			3	7	
	—	38	46,4	25,3	6	2	4	16	8
	—	1			1				
Confesseurs	—	42	47,9	26,7	1		17	5	9
	—	186	46	25,4	14	10	40	64	42
	—								
Catéchistes	—	4	37	17,2			3	1	
	—	26	45,3	24	4	2	5	9	4

			Nombre de personnes	Moyenne d'âge	Moyenne de temps de vie	Nombre de jésuites par décade de temps de Compagnie: Indéterminés	0–9	10–9	20–9	30–9	40 et +
Préfets de congrégation		1587									
		1606	5	31,2	12	1	1	3			
		1636	42	43	23,7	1	3	12	14	8	4
PROFESSEURS	Lettres (prêtres)	—	2	29	9	1	1				
		—	4	32,5	12,5		1	3			
		—	22	36,4	14,9	1	5	11	3	2	
	Philosophie	—	4*	28	7,7		1	1	2		
		—	16**	33,9	14,1		3	12	1		
		—	22	36,9	17,7	2	1	12	7		
	Théologie	—	4	43	21	1		1	1	1	
		—	11	37,8	20,7			4	7		
		—	16	43,9	24,9	1		2	10	3	
Préfets des études	supérieures	—									
		—	2	35,5	22				2		
		—	4	49,5	30,2				1	3	
	indéterminées et inférieures	—	7	37,9	19,8	1			2	4	
		—	9	38,3	18,7	1			6	2	
		—	12	41,2	21,6	1		4	5	2	
ÉTUDIANTS	en Théologie	—	6	34	14,4			5	1		
		—	11	31,1	11,4		3	8			
		—	48	28,5	10,7	2	11	35			
	en Philosophie	—	10	25,4	7,5	2	6	2			
		—	27	21,2	3,1		27				
		—	39	21,9	4,2		39				
	en Rhétorique	—	15	22	3	2	13				
		—									
		—	7	21	3		7				
Maîtres		—	41	25,6	6,1	10	25	6			
		—	42	27,6	6		36	6			
		—	58	26	7,9	3	39	16			

* Tous maîtres.
** Dont deux sont maîtres.

H. T. 5'. Études de philosophie et de théologie des prêtres.
% calculé sur le total des prêtres

		Hypothèse minimum		Hypothèse moyenne		Hypothèse maximum	
			%		%		%
	1587	3	5	3	5		
Ni philosophie	1606	11	8,5	11	8,5	11	8,5
ni théologie	1636	5	2			5	2
	—	7	11,5	7	11,5		
Philosophie seule	—	9	7	9	7	9	7
incomplète	—	7	2,5			7	2,5
	—	4	6,5	17	27		
Philosophie seule	—	7	5,5	20	15	20	15
complète	—	3	1			3	1
	—	2	3	10	16		
Philosophie complète	—	18	13,5	22	16,5	30	23
Théologie incomplète	—	37*	14,5			47**	18,5
	—	2	3	9	14,5		
Philosophie et Théologie	—	24	18	43	33	50	38
complètes	—	92	36			136	53
	—	16	26	16	26		
Sans précisions	—	11	8,5	11	8,5	11	8,5
exploitables	—	59	23			59	23
	—	28	45	0	0		
Indéterminés dans	—	51	39	15	11,5	0	0
l'hypothèse	—	14	25			0	0
	—	**62**	**100**	**62**	**100**		
TOTAL	—	**131**	**100**	**131**	**100**	**131**	**100**
	—	**257**	**100**			**257**	**100**

* Dont 5 théologiens de 3ème année.
** Dont 6 théologiens de 3ème année.

Minimum = Études certainement complètes.
Moyenne = Études probablement considérées comme complètes par les auteurs du catalogue.
Maximum= Études dont il est possible qu'elles aient été complètes.

H. T. 6'. Les grades universitaires.

		1587			1606			1636		
			tps de Cie 10 à 19	20 et +		tps de Cie 10 à 19	20 et +		tps de Cie 10 à 19	20 et +
PHILOSOPHIE	Baccalauréat ou licence	1		1				1		1
	Maîtres ès arts extra Soc.	9		1	24 = 9,5%	2	2	5	1	3
	" " " indét.	1		1	5	1	4	19		19
	" " " in Soc.	3	1	1	9	6	3			
	Total	14 = 9 %	1	4	38 = 14,7%	9	9	25 = 5,9%	1	23
THÉOLOGIE	Grades en théologie extra									
	" " " indét.	2	1					3	1	1
	" " " in Soc.									
	Docteurs en théol. extra							1	1	
	" " " indét.									
	" " " in Soc.	2		2	1		1			
	Total	4 = 2,8%	1	2	1 = 0,4%		1	4 = 1 %	2	1
MÉDECINE et DROIT	Gradués en droit							1	1	
	Docteurs en droit				4	1	1	13	2	7
	Médecine et droit							1		1
	Total				4 = 1,6%	1	1	15 = 3,5%	3	8
Total des gradués	extra Soc.	9 = 6,2%		1	28 = 10,9%	3	3	21 = 5 %	4	10
	indétermin.	4 = 2,8%	1	1	5 = 1,9%	1	4	23 = 5,3%	2	21
	in Soc.	5 = 3,5%	1	3	10 = 3,9%	6	4			
TOTAL		18 = 12,5%	2	5	43 = 16,7%	10	11	44 = 10,4%	6	31
Total des Prêtres, Maîtres et Étudiants		144 = 100%			257 = 100%			422 = 100%		

extra Soc. = en dehors de l'ordre.
indéterminé = sans précision à ce sujet.
in Soc. = dans la Compagnie.

H. T. 7'. Répartition par catégories d'emplois antérieurs.

Emplois	1587	%	1606	%	1636	%
Enseignants seulement	*47*	*52,2*	*84*	*49*	*166*	*54*
Enseignants et intérieurs	16	17,9	30	17,4	55	17,8
Enseignants et extérieurs	11	12,2	30	17,4	46	14,9
Enseignants, int. et ext.	9	10	17	9,9	19	6,6
Intérieurs seulement	3	3,3	9	5,2	15	4,4
Intérieurs et extérieurs	2	2,2	2	1,1	5	1,6
Extérieurs seulement	2	2,2	0	0	2	0,7
Total de ceux qui ont enseigné	*83*	*92,3*	*161*	*93,7*	*286*	*93,3*
Total de ceux qui ont eu un emploi extérieur	*24*	*26,6*	*49*	*28,4*	*72*	*23,8*
Total de ceux qui ont eu un emploi intérieur	*30*	*33,4*	*58*	*33,6*	*94*	*30,4*
Total des hommes concernés	90	100	172	100	308	100
Sans renseignements	54	60	29	17	114	37

Pourcentages des emplois principaux d'après le catalogue annuel, corrigés de telle façon que le total par année égale 100%

Intérieurs	15,2% = 33,6%	10,4% = 22,9%	10,7% = 24,9%
Extérieurs	5,2% = 11,5%	12,5% = 27,5%	11,1% = 25,8%
Enseignants	24,8% = 54,9%	22,6% = 49,6%	21,2% = 49,3%
Total	**45,2% = 100 %**	**45,5% = 100 %**	**43 % = 100 %**

SUMMARY

The triennial catalogue should be able to furnish the basis for a complete sociographic study of a province. It is used here for a critical analysis, as complementing the annual catalogue.

The map of the geographic origins of the Jesuits shows an important dependence on the position of the colleges and at the same time an increasing importance of the north over the south. The analysis of the age pyramids and the number of years in the Society shows a remarkable agreement among the different years and with the general development of the province. It is a proof of the great value of the document. As far as the employments are concerned, a study of the averages of years in the Society enables one to establish a typical career of the average Jesuit. All the religious destined for the priesthood spend a period of from three to five years teaching and almost all of them teach again after ordination. They stop teaching, however, afterward and become engaged in a more priestly apostolate or in the administration of the Society. One cannot approach the information concerning the studies undertaken as a single whole. The intellectual formation seems to become organized progressively toward a greater and greater fidelity to the *Ratio studiorum*. Even though a large number have not completed their studies in philosophy and theology, these disciplines remain the backbone of the intellectual formation. The indications given concerning employments undertaken previously even though they are summary and apparently stereotyped, allow nevertheless an analysis whose results confirm the analysis of the employments according to the annual catalogue. This is a strong argument in favor of the precision of these catalogues.

Generally speaking, analysis of the corelations between the headings shows the exactitude of these two catalogues. As long as one realizes that these are approximations which vary from one heading to another, one may conclude that the catalogues hold up under a thorough critical analysis.

This proves the existence from the end of the sixteenth century of the ability to perform an analysis of a sociographic nature. It is therefore legitimate to consider the catalogues as important sources whose statistical and serial approach can furnish an objective framework for a history of the Jesuits.

As far as the Lyon Province is concerned it is possible to discover some principles of its evolution. In 1587 the Jesuits opened seven colleges in southeast France, which represented a considerable task for 190 Jesuits of whom only 62 were priests. The troubles at the end of the sixteenth century prohibited the opening of new houses, until 1603 but this did not prevent a considerable recruitment process. The increased forces were consecrated to organizing the teaching and administration, the better to satisfy the demands of the legislation, however with a concern to economize on the men fully engaged in these two types of work. In 1606, 328 Jesuits of whom 125 were priests inhabited nine houses, of which eight were colleges. The better organization of the houses freed a certain number of men, and therefore it became possible to develop pastoral ministries which were no longer considered as marginal occupations, but which received a status equal to the others. The period which followed, up until 1636, followed this development but in a different way. The

number of colleges was multiplied by 2.5 while the number of priests only doubled. It was therefore not possible to increase proportionally the men given exclusively to exterior ministries. This proportion did not decrease, however, thanks to the concern for economizing their efforts which continued to preside over the organization of the colleges. This is a proof of the importance that one gave to pastoral works, an importance which was manifested by the creation of specialized institutions and by the systematic help in these tasks by men working in other areas. The teaching role is therefore maintained in its entirety but the effort at organization allows one to join to it a directly pastoral interest which is at least just as great.

This evolution is explained, finally, by the conjunction of two factors: the evolution of the age pyramid and the general principle that teaching, which pertains mostly to the youngest members, established a necessary foundation for the apostolate. Thus the rate of development of the colleges is in direct relation with the rate of recruitment; and the engagement in the apostolic ministries, starting from the colleges, is in direct relation to the proportion of men over 45 years of age. These two factors are not the only ones which influence the evolution of the order but they play an important role and, at any rate, teaching appears as the foundation for the apostolic and missionary force.

This connection of the exterior ministries with the colleges helps to explain certain reactions of the contemporary religious society in relation to the expansion of the Jesuits in France. One discovers there misunderstanding and rivalry: misunderstanding because many of those who contribute to the foundation of the colleges look mainly, if not exclusively, for the work of teaching; rivalry because this teaching base gives the Jesuit apostolate a penetration force which was felt to be dangerous by those who were contributing to the effort of religious reconstruction but who were motivated by different religious and intellectual ideas.

TEXTUS INEDITI

IL «LIBRETTO CONSOLATORIO» DI BOBADILLA A DOMÈNECH SULLE VOCAZIONI MANCATE (1570)

MARIO SCADUTO S. I. - Roma.

I precedenti: Domènech e Montoya.

Il fenomeno delle defezioni rappresenta un'usura inevitabile, soprattutto negli organismi in impetuosa crescenza: né vi si poté sottrarre quello della Compagnia. E ciò sin dai tempi del fondatore. Può anzi dirsi che l'emorragia abbia costituito la norma, sotto Ignazio e sotto il successore Laínez. Per il severo Salmerón era evento del tutto naturale: « Il mare gitta il corpo morto », scriveva a Benedetto Palmio [1].

Per il settore che riguarda il nostro studio, precisamente la Sicilia, un esodo multiplo si registra, per il 1559, a Messina. La curia se ne impensierisce [2]. Domènech, provinciale, era desolato delle uscite; tuttavia non ammetteva il ripiego dell'esclaustrazione temporanea, nella speranza di un ripensamento: egli era d'avviso che fosse inutile, anzi nocivo, giocare con le mezze misure: gli individui tentennanti e, più, gli indegni, andavano « mandati con Dio » [3]. Non che egli fosse rigido ed esigente nell'accettazione dei candidati: tutt'altro, e gliene verrà fatta colpa. Era però incline allo scoramento, per non dire allo sdegno, nei casi di diserzioni.

Sopraggiunse, nel corso del 1567, la visita ispettiva del p. Giovanni Montoya, uomo di fiducia di s. Francesco Borgia [4]. Il 6 giugno 1567 Montoya giungeva, su una galea, a Palermo, con un ben preciso programma. Intendeva cominciare il suo giro d'ispezione proprio da Palermo, e perciò si affrettava a supplicare il generale a sopras-

[1] ARSI, *Ital. 63*, 267v: lett. del 14 dic. 1561. Sull'argomento v. SCADUTO, I, 261-267.

[2] Polanco a Domènech, 30 luglio 1559, in ARSI, *Ital. 62*, 52.

[3] Domènech a Borgia, 5 giugno 1563, in ARSI, *Ital. 123*, 3v. — Girolamo Domènech, sacerdote valenzano, datosi a condividere la vita dei primi compagni ancora nel 1539, aveva introdotto stabilmente la Compagnia in Sicilia, mandatovi da s. Ignazio come guida spirituale della viceregina nel 1547. Fu poi il primo superiore della nuova provincia siciliana, governandola dal 1553 alla fine del 1561, e di nuovo dalla fine del 1562. Per il suo profilo v. SCADUTO, I, 308-312; per l'attività iniziale nell'isola, TACCHI VENTURI, II-2, 300-304.

[4] La visita non era una particolarità della Sicilia, ma entrava nel metodo di governo scelto dal nuovo generale, eletto nel 1565. La Sicilia anzi fu l'ultima provincia a ricevere il visitatore. Cf. quanto abbiamo scritto in AHSI 41 (1972) 163. Però sin dal maggio del 1564, il Bobadilla, durante una sua capatina dalla Calabria a Messina, aveva scritto a Polanco invocando la venuta di Nadal in « Sicilia, que no tiene más órdine que Babilonia, come... todos confiesan...; mas, con tener renta y de comer, no se siente tanto el desorden. Madona menestra concorda ogni cosa». MHSI, *Bobadillae Monum.*, 435.

sedere sulla chiamata del provinciale Domènech a Roma [5]. Però per suo conto non può dirsi che si movesse con fretta: era già il 19 del mese e non aveva ancora incominciato [6].

Il 31 luglio il visitatore poteva comunicare al preposito generale di aver effettuato ormai il sopralluogo dei collegi di Palermo e Monreale e di essere sulle mosse per Bivona. Nella lettera svela già le sue tendenze inquisitoriali: suggerisce il ricorso ai mezzi bruschi e afflittivi, perché « esta gente de Sicilia » ha bisogno della mano forte: « si viessen el castigo de la cárcel, etc., estarían más sobre sí, y más firmes en su vocatión » [7].

Prima dell'aprile del 1568 l'ispezione era conclusa: non proprio con soddisfazione delle varie comunità. Dalla Sicilia, infatti, giungevano a Roma « molti ordini » lasciati dal visitatore, e differenti dalle istruzioni da questo ricevute nel muovere per l'isola [8]. Invitato a dar chiarimenti, Montoya riuscì a far passar « bene » il suo comportamento [9].

Il 6 febbraio 1569 egli raggiunge nuovamente Palermo « por ciertos negotios », e vi trova una patente di Borgia, datata 18 gennaio [10], che lo designa provinciale di Sicilia; vorrebbe stornare da sé « calix iste », che comunque accetta [11]. Il 9 marzo, di ritorno da Bivona, comunica al generale di « portar la croce, la qual comincio già a sentir quanto sia travagliosa ... » [12].

Montoya alludeva al caso del p. Vincenzo Bonerba [13], il pazzo che aveva tentato di uccidere il rettore del collegio palermitano Paolo d'Achille. Per il neoprovinciale, che escludeva la pazzia dell'attentatore e che sappiamo di che occhio vedesse la « gente di Sicilia », fu occasione buona a ridestargli i furori inquisitoriali e a fargli gettar fiamme contro gli isolani. Scriveva, perciò, a Borgia, invocando « un castigo essemplare », perché un fatto « enorme » merita un castigo non « comune », che faccia da *deterrent* ai « tristi », specialmente trattandosi di siciliani, che « son gente di bastone et si voglion governar con timore ». La dissimulazione in casi del genere farebbe sentire non protetti i superiori locali, che non avrebbero ardire di ricorrere a misure drastiche. Montoya nella sua fantasia sembra quasi assaporare « castighi straordinari » per « eccessi straordinari ». E, teorizzando su scala generale il suo modo di vedere, aggiunge: « a voler governare una congregatione sì grande, come

---

[5] ARSI, *Ital. 133*, 79: Montoya a Borgia, Palermo 7 giugno 1567.

[6] Lo faceva notare a Borgia il p. Diego Suárez, dal Domènech assegnato al Montoya quale socio: ibid., 128: lett. del 19 giugno 1567.

[7] Ibid., 326.

[8] ARSI, *Ital. 67*, 94: Polanco a Montoya, 1 apr. 1568.

[9] ARSI, *Ital. 135*, 380: Montoya a Borgia, Palermo 23 apr. 1568; *Ital. 67*, 118: Polanco a Montoya, 10 giugno 1568.

[10] Ibid., 191v.

[11] ARSI, *Ital. 137*, 53: Montoya a Borgia, Palermo 6 febbr. 1569. Domènech fu fatto soprintendente dei tre collegi dipendenti direttamente dal generale (Romano, Germanico, Tivoli).

[12] Ibid., 80.

[13] Cf. in AHSI 40 (1971) 375-377.

ormai è la Compagnia, con la sola misericordia, non so come riusciria». Del resto sarebbe più edificativo, a suo giudizio, per le popolazioni di Sicilia, « quando si vedesse la Compagnia in simili casi usar rigore, che benignità e misericordia » [14].

Era allergia, per così dire, congenita, questa di Montoya verso la misericordia; tanto è vero che ritornava sull'argomento in una lettera del 29 luglio 1569 a Borgia, in cui per il « Malerba » proponeva che « o fosse posto in una galera perpetuamente o almeno in qualche perpetua prigionia », perché,

« siccome nel governo civile questa gente ha bisogno di bastone, come l'esperientia lo dimostra et come li autori antichi et loro medesimi lo confessano, così ancora nel governo ecclesiastico et religioso in suo genere bisogna un modo di procedere differente da quello che communemente usa la Compagnia in altri paesi, perché questa gente abusa molto della facilità delli superiori » [15].

Ma era allergia sgradita a Borgia: anche perché si esplicava in misure drastiche proprio nel delicato settore dei licenziamenti. Tra i primi atti del nuovo provinciale vi fu, infatti, una ' purga ' di vaste dimensioni tra il personale gesuitico siciliano. Montoya procedette con rigore e senza consultare il centro. E il preposito generale non tardò a far giungere il suo correttivo:

« Padre mio, ho aviso, non so se sia vero, che V. R. mostra assai facilità in mandare via alcuni dei fratelli coadiutori et forse de altri, in modo che vengono ad affligersi alcuni con questo timore. Ci si scopre anche qua qualche segno, nelle lettere, de alcun rigor, forse naturale. Io tengo per certo che la intention sia santa et buona, ma perché potria essere necessario star sopra di sé nel seguire la inclinatione naturale, mi è parso dar aviso de mia inclinatione et desiderio, il qual è che V. R. procuri maggior suavità nel modo di procedere ordinariamente, et in particolare che né habbia né mostri facilità quanto al licentiare, etiam in quelli casi che gli è permesso » [16].

Borgia, che ben conosceva il suo uomo, ritorna sul tema con lettera del 1° gennaio 1570:

Quantunque vedo che nel governo della provintia de Sicilia debbia mescolarsi la severità con la suavità et il timore con l'amore, tuttavia la condition di V. R. ha bisogno se gli ricordi la suavità et amorevolezza, più che l'altra parte, alla quale da sé è inclinata, al contrario del suo predecessore » [17].

---

[14] ARSI, *Ital. 137*, 86: Montoya a Borgia, Palermo 4 apr. 1569.

[15] Ibid., 186v-187r.

[16] ARSI, *Ital. 68*, 32v: lett. del 3 nov. 1569. Il generale in particolare richiamava l'attenzione del provinciale su un episodio disgustoso: le dimissioni di Giuseppe Oliverio, licenziato, dopo aver servito molti anni la Compagnia, non tanto per colpe commesse, quanto « per non poter far certe fatiche ».

[17] Ibid., 71v.

Al generale dispiacquero molto anche le modalità dei licenziamenti: quell'imperversare contro i « vecchi » e quella specie di 'esecuzione' in massa, in quanto quel

« licentiar tanti insieme che, se ben lo meritassero, et poco a poco et con destrezza fossi espediente licentiarli, non conveneva farlo così d'un tratto, che se ne accorgessino et pigliassino terrore altri fratelli buoni; et conviene che s'intende quel che la constitutione nostra dice, che chi s'ammalassi in servicio della Compagnia, sebbene diventassi disutile per infirmità, non hanno da temere di essere abbandonato et mandato via » [18].

Il miglior correttivo fu affiancargli, in una specie di 'gioco delle parti', il comprensivo Domènech quale visitatore. Si era nell'aprile del 1570 [19].

Lo scritto bobadillano.

In quello stesso mese Bobadilla moveva da Reggio per Palermo: voleva provare gli effetti terapeutici delle acque termali di Sciacca [20], ma con l'occasione osservare da vicino la situazione della provincia. A questo proposito anzi il p. Polanco, segretario della Compagnia, con lettera del 19 maggio dell'anno appresso lo inviterà a mettere per scritto, a vantaggio e « godimento » dei confratelli, i suoi pensieri e le sue esperienze [21]. E si comprende: il sessantenne Maestro Nicolò era ormai infatti, con Salmerón e il lontano Rodrigues, l'unico superstite del gruppo originario. L'autorevole invito deve essergli sonato come implicita approvazione dell'opuscolo sugli apostati nel frattempo redatto.

Le espulsioni attuate da Montoya avevano sconvolto la comunità gesuitica siciliana. Soprattutto ne aveva risentito Domènech, con cui Bobadilla — come ci fa sapere nel proemio del suo scritto — ebbe vari scambi di vedute in proposito. Lo trovò in uno stato d'animo, di abbattimento e delusione da una parte, di risentimento e cruccio dall'altra, che egli non condivideva affatto. Pensò quindi utile, riprendendo, sia pure con altro timbro, il genere classico della *consolatio*, di indirizzare a questo vecchio compagno della prima ora uno scritto, restato inedito, anzi sconosciuto agli editori dei *Monumenta* di Bobadilla. Lo rinvenimmo casualmente anni fa in un volume dell'Archivio generale della Compagnia. Esso è indubbiamente per vari aspetti di vivo interesse. Ne tracciamo qui un'analisi, fissando, all'occasione, le eventuali vibrazioni affettive dell'estensore.

Il quale, di fronte alla gravità del problema, dimentica certe sue frettolosità proselitistiche [22], la sua congenita improvvisazione,

[18] Ibid., 87v: Borgia a Montoya, 17 febbr. 1570. La « costituzione » cui si fa allusione nel testo citato è la dichiarazione B della Parte II, c. 2, n. 3 delle *Costituzioni*.

[19] Ibid., 112.

[20] Ibid., 123 e 137: Polanco a Bobadilla, 11 maggio e 15 giugno 1570.

[21] Ibid., 236v.

[22] Cf. SCADUTO, I, 264 s. Nel 1559 Bobadilla aveva inviato in un colpo solo dalla Valtellina a Roma ben 15 reclute: *Bobad. Mon.* cit., 278 .282 s.

quel che di estroso e impulsivo caratterizzava la sua personalità [23], e, come già aveva stigmatizzato l'incoscienza di certi procacciatori di vocazioni [24], così ora si fa cauteloso e circospetto, e raccomanda estrema ponderatezza in tutto quanto attiene reclutamento o espulsione. Esorta, infatti, i superiori a « no ser fáciles ni precipitosos en sus negozios, máxime en recebir o espedir » (f. 10r). E, coi precedenti del Montoya, ne aveva ben donde!

Il « libretto » — come l'autore lo chiama per la sua piccolezza e con allusione all'ebraico « libellum repudii » [25] — di fronte al fenomeno, certo preoccupante, dei « dimissi », sin dal proemio mette avanti i due correttivi essenziali: carità e prudenza, invitando a rimettersi « agli incomprensibili giudizi della divina provvidenza ». Ma già, nella preliminare citazione biblica — « Homo apostata vir inutilis », *Prov.* 6, 12 — ha orientato sul suo pensiero in materia; che, nutrito di teologia, padronanza scritturale ed esperienza personale, troverà svolgimento serrato, si direbbe implacabile, ma tutto corso da un intenso, umano realismo.

In qualità di venuto dalla scuola ignaziana, proietta anzitutto il problema sulla zona, quanto mai impervia e rischiosa, della « discretio spirituum » adducendo, a sostegno di tale difficoltà, passi biblici e di padri della Chiesa (f. 1rv), e la facilità per l'uomo di sbagliarsi nella valutazione etica delle azioni esterne: campo in cui è possibile ogni ipocrisia. E qui Bobadilla inserisce una notazione quanto mai illuminante sulla serietà con cui la primitiva Compagnia — mentre nell'ambiente predicatorio coevo già serpeggiava un certo scadimento che non tarderà a esplodere nei deliri di fine secolo e soprattutto nel Seicento — affrontava il ministero della parola:

> « ¡ O ! ¡ quántos predicadores y religiosos andarán al infierno, los quales predicaron con gran fervor de spíritu y hizieron milagros, como dice Christo! y que les responderá el día del juyzio: Discedite a me, operarii iniquitatis, quia non novi vos (*Luc.* 13,[27]) » (f. 2r).

Dopo questo richiamo alla prudenza, maestro Nicolò si occupa direttamente del fenomeno dell'apostasia nelle due sue forme essenziali, di apostasia contro la fede e apostasia monastica. Alla prima dedica, dato lo scopo del suo scritto, poche ma concitate parole (f. 2v). Quanto alla seconda, distingue tra apostasia perfetta, se susseguente all'impegno della solenne professione dei tre voti religiosi (f. 3r), e apostasia « non propria né perfetta », se riguarda solo l'emissione di voti semplici e privati (ib.). Questi ultimi, come pittorescamente spiega Bobadilla, « son como *sponsalia de futuro* », e perciò è possibile la dispensa; invece i voti della professione « son como el matrimonio consumato », in cui può dispensare solo Cristo (f. 3v). Ecco perché la Compagnia, prudenzialmente, ha i due tipi di legame

---

[23] V. il ritratto sbozzato in SCADUTO, I, 33-36.

[24] Ottaviano Cesare cita un passo dello *Speculum conscientiae* di Bobadilla, scritto che non ci è pervenuto. In prop. v. ibid. 226 e nota 29.

[25] Cf. *Matt.* 19,7.

religioso: sino a quando non si fa la professione nessuno può dire di essere vero membro dell'ordine, anche se ha pronunziato i voti semplici. Con ciò resta un gran margine di manovra, per l'eventuale epurazione. Bobadilla, col suo stile immaginoso, così si esprime:

« Esta religión es como un palazio grande, que por una puerta recibe y por otra despide; y tiene portigos [= porticine segrete] por los quales se pueden salir los que no tienen intentión de perseverar en ella» (ib.).

L'autore cautamente, ma progressivamente, si fa strada verso il nodo focale del tema. Ma ancora fa delle mosse di avvicinamento. Una è la costatazione che non tutte le vocazioni sono definitive. Vi sono dei chiamati da Dio solo *ad tempus*: quello di un'iniziazione alla vita di fervore religioso nella probazione, senza ulteriore meta nel chiostro, destinati come sono ad altro stato nel mondo; Bobadilla porta il paragone del figlio che il padre avvia agli studi, ma non con l'intenzione della laurea (f. 4r). Altra mossa di avvicinamento è il richiamo alla facilità con cui ci si può sbagliare nel giudicare gli altri, sia inferiori che superiori. E', questo, un terreno malfido, in cui sono tutt'altro che rare le delusioni. Bobadilla punta, al riguardo, il suo obiettivo su chi ha responsabilità di governo:

« ¡ O ! ¡ quántos superiores no quieren tomar mediocres subiectos, o por no tener comodidad para tantos o por otros respectos, esperando de tomar subiectos raros ! y serán ralos como agua, che forte non crescerán, y se salirán y desharán» (f. 5r).

Tale frustrazione dei calcoli umani genera sdegno, che tormenta il cuore del superiore, senza frutto suo né del dimesso, che anzi se ne irrita e scandalizza (ib.).

E a questo punto, entrando in pieno nell'argomento, maestro Nicolò consiglia: niente sdegno o corruccio, sì bene compassione, anzi addirittura consolazione! (f. 5v). E ne adduce molteplici prove.

Una prima riflessione da farsi è che, se un tale lascia la Compagnia, vuol dire che non aveva vocazione e, restando, avrebbe procurato « gran tribulatión» (ib.). D'altronde non tutti i frutti restano sugli alberi; quelli che cadono sono i non buoni, e la loro caduta fa sì che vengano e si conservino meglio quelli che restano sui rami. Ed è bene che così avvenga nelle religioni, poiché « i buoni religiosi son gran santi e i cattivi grandi demoni» (ib.). Va inoltre tenuto conto che i fuorusciti possono rendersi più utili alla Compagnia, facendone le lodi presso gli esterni, e anzi procurando proseliti (f. 6r).

Inoltre, perché infierire contro gli apostati professi, se già per conto loro hanno l'inferno nel cuore? « Che indignazione si può avere nei confronti di costoro, che si dovrebbero piangere con lacrime di compassione?» (f. 6v).

Quest'esodo degli indegni è una valvola provvidenziale di sicurezza e di tranquillità. Tanti ordini religiosi sono purtroppo vittima di situazioni incresciose proprio su questo profilo: in essi « non si

possono vedere superiori e inferiori, eppure devono convivere» (f. 7r). Bobadilla invita il destinatario del «libretto» a riflettere su questo e sulla fortuna della Compagnia, dove «grazie a Dio sino ad oggi non si è visto andar via o esser cacciato alcun professo, mentre quelli che vi stanno, professi e non professi, vivono in pace e con gran fraterna carità» (f. 7r).

Ma sdegno e irritazione devono essere banditi anche nel caso di apostasia dai voti semplici. Il superiore deve, in casi del genere, tenere a freno le tendenze naturali: non scandalizzarsi delle altrui debolezze, ma condolersi col prossimo: «quis infirmatur et ego non infirmor?» (f. 7v). Specialmente perché l'irritazione può provenire da considerazioni prettamente umane: per esempio, il disappunto di tante fatiche, premure e aiuti andati a vuoto con la defezione (ib.). Bisogna invece, dato bando alle recriminazioni, tentare con carità e diligenza un'azione di recupero delle pecorelle smarrite: come il buon pastore Cristo, che persino a Giuda nel Getsemani rivolse un estremo invito al ravvedimento, «chiamandolo amico e lasciandosi baciare» (f. 8rv).

Indignazione sì, ma contro se stesso — dice Bobadilla al superiore —. Poiché sulla defezione può aver influito il contegno di quest'ultimo: con l'asprezza o, al contrario, con l'indulgenza: «Quanti hanno lasciato la Compagnia per questo! — esclama maestro Nicolò —. Ho visto cose che basterebbero per fare un grosso libro» (f. 8v). E prosegue con estrema lucidità approfondendo le cause del fenomeno:

> «siendo la Compagnia del Iesú religión nueva, y no teniendo subiectos pláticos para el gubierno, tentavan a los que entravan, y con facilidad saltavan fuera de casa, máxime quando no habían noviciato de exercicios spirituales y corporales a sufficientia, y ansí — los superiores, inexpertos, y los inferiores, flacos — poca tentatión los soplava de un voleo, como dicen» (ib.).

In questo settore bisogna metter da parte il proprio giudizio e rimettersi alla Provvidenza. I calcoli umani qui soprattutto sono spesso fallaci: i talenti e i profitti in virtù e sapere non possono costituire ipoteca per il futuro, anzi elementi del genere forse avrebbero, restando nell'ordine, procurato a questo più noie e vergogna. Per cui bisogna ringraziar Cristo per defezioni del genere. Si tratta di una decantazione, di cui la Compagnia, specialmente in Italia, è particolarmente favorita da Dio. Decantazione miracolosa:

> «¿ No veis que es gran milagro de Dios, en tanta mochachería que hay en la Compagnía, máxime in Ytalia, que la Compagnía se conserva pura y limpia, edificativa [...], porque cada día la purga Cristo, ut fructus plus afferat?» (f. 9v).

Ma c'era il fatto, recente, delle espulsioni in massa perpetrate in Sicilia dal Montoya. Domènech, destinatario della 'consolatio' bobadilliana, ne era rimasto traumatizzato; perciò a questo punto

maestro Nicolò accumula motivi di rasserenamento per l'angustiato visitatore. Le sue parole mostrano che Bobadilla sta con Domènech, ma che egli traspone l'incidente a livello di trascendenza. Domènech, secondo l'autore, era stato alquanto corrivo nell'accettare nuove reclute, che poi non avevano tratto gran profitto dalla vita religiosa: erano « buenos, sin escándalos ». Ma ecco arrivare il p. Montoya, e far piazza pulita. Gli espulsi vanno a Roma e ricevono assicurazioni dal generale (f. 10r). L'episodio, per quanto increscioso, ha i suoi frutti: un certo salutare timore di esser cacciati dalla Compagnia, ma dall'altro canto, un monito ai superiori a non esser faciloni e precipitosi in tutti i loro negozi, specialmente in quello di ammettere o licenziare (ib.).

Il fatto siciliano va, del resto, inserito in un ben più vasto contesto: un po' ovunque, ogni giorno, son tanti quelli, anche dotti e anziani, che la Compagnia rinvia al secolo, agendo « con gran discretión, sin indignatión », in quanto elimina gli indesiderabili e gli inerti spiritualmente; senza dire che, per chi se ne renda degno, vi è possibilità di un rientro, in quanto non va escluso il ravvedimento (f. 10v).

E', questa, una materia delicata, in cui ogni giudizio e ogni anticipazione sul futuro sono temerari. Una distinzione tra eletti e reprobi è impossibile nell'ambito umano: le sorprese, al riguardo, non si contano. Esclama Bobadilla, con la consueta spregiudicata schiettezza: « ¡ O ! ¡ quántos salidos y echados y no recebidos en la Compagnia del Jesú andarán al paraíso, y quántos que en ella serán, tanto de los grandes como de los chicos, andarán al infierno ! » (f.11r). E' un mistero di Dio: all'uomo non resta che umiliarsi e operare « cum timore et tremore » la propria salvezza (ib.).

Bobadilla stesso, a chiusura del suo « libretto », si preoccupa di fornirne una lucida e colorita sintesi: il buon superiore in tutti i suoi affari deve abbandonarsi alla divina provvidenza, ricorrere alla preghiera, svestirsi del proprio giudizio e sentimento, per rivestirsi della grazia di Dio e della carità verso il prossimo; nel caso di diserzioni, provare non sdegno, ma compassione per il perfuga, procurandogli la salvezza con ogni diligenza; il resto, rimetterlo a Dio, mantenendo la quiete e la consolazione nel proprio cuore (f. 11v) [26].

---

[26] Cf., a complemento del *dossier* qui raccolto, AHSI 41 (1972) 154.

TESTO

ARSI, *Instit. 111ª*, ff. 12 (1f. s. n., 11ff. num. 1-11), autografo (cm. 22 × 16), già annesso, ma senza farne parte, al ms. *Instit. 111.*

IHS. LIBRETTO CONSOLATORIO AL R. P. JOHÁN HIERÓNIMO DOMÈNECH, VISITATOR DE LOS COLLEGIOS DE LA COMPAGNÍA DEL IESÚ, EN SYCILIA, EL AÑO DE 1570.

Homo apostata vir inutilis (*Prob.* 6,[12])

[Iv] *Prohemio*

Hablando y razonando en Palermo de las condiciones naturales de los hombres, vine io a decir que me parescía que seades amoroso y desdignoso, máxime contra los que se salen de la Compagnía del Iesú; el qual zelo se debía templar con la charidad y prudentia, remittiéndose a los incomprehensibles juizios de la divina providentia, sobre la qual cosa escribo el presente tractadillo. No he querido llamarlo libro, por ser pequeño, ni tanpoco carta, por ser grandeto; mas libretto, al modo del libello del repudio que dio Moysés al pueblo de Israel, pareziéndome que repudiásedes la compassión, y que os habéis casado con la indignatión en vuestro corazón. Vale.

[1r]. Ihs. Charissimi, nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint (*prima Ioh.* 4,[1]). Las quales palabras entepretando S. Augustín dice que la gratia de la discretión de los spíritos est omnium dificillima, de la qual habla S. Pablo (*prima Cor.* 12,[10]); y S. Gregorio confirma esta sententia, en el prólogo sobre Ezechiel propheta, por las convenientias y semejanzas que tiene el espíritu malo con el bueno, y el vizio con la virtud, y la mala obra con la buena, como demostraremos por divinas scripturas, doctores y razones, y la experientia que confirma esta verdad, como agora entenderemos con gratia de Dios, amén.

In primis, que el espíritu malo tenga aparenzia y semejanza con el espíritu bueno, dícelo S. Pablo, quia angelus Sathane transfigurat se in angelum lucis (*2ª Cor.* XI,[14]); la qual cosa no solo se entiende de las aparitiones angélicas buenas y malas, mas tanbién de los sentidos y intelligenzias spirituales.

Ansí erraron Dabid y Nathán, creyendo que era buen spíritu que fabricase el templo de Dios y Dios les desenganó, como se ley *2. Reg.* 7,[4-17].

[1v] 2.° Que los vizios y peccados parescen ser virtudes lo demostran los exemplos de la divina scriptura. Primo la superbia y presuntión y arogantia del gygante Golias, que desafiava con duelo y convate todo el pueblo de Israel, parescía forteza (*primo Reg.* 17,[8-10]). La pusillanimidad de Helías parescía humildad: tolle animam meam nec etc. (*3. Reg.* 19,[4]). La avaritia de Nabal, de no querer socorrer a la neccessidad de Dabid, le parescía prudentia no quitarlo a los suyos para darlo a foragidos (*primo Reg.* 25,[11]). La ira de venganza paresce zelo de la honra y gloria de Dios (*Ioh.* x,[33]: de bono opere). La prodigalidad paresce liberalidad, como la del hijo pródigo (*Luce* 15,[13]). La propria

laude, que es confussión, pareze loar y dar gratias a Dios, como el phariseo que decía: Gratias ago tibi, Domine, quia non sum sicut caeteri homines (*Luc.* 18,[11]). Y Cassiano, en las Collactiones de los sanctos padres, y S. Hierónimo demostran quántos se enganaban al heremo en este negozio.

[2r] 3.° Las obras exteriores suelen ser, algunas vezes, malas, y parezen sanctas; y tanbién, por el contrario, a quien no las conosce, como las de los phariseos en las orationes, limosnas y ayunos, las quales reproba Christo (*Math.* 6,7[= 5]), diciendo: Omnia opera sua faciunt ut videantur ab hominibus [1]; por la mala intentión interior y malas circunstantias exteriores que acompagnavan la tal mala intentión.

Donde S. Augustín dice que quasi todas las buenas obras que hace exteriormente un buen christiano, las mesmas, en substantia, las podrá hazer un hypócrita y falso christiano que está en peccado mortal, scilicet, andar a la yglesia, oyr la prédica, cantar alto, etc. Saber distinguir estas obras toca al Spíritu Santo, o [a] aquellos que el Spíritu Santo ha dado la gratia de la discretión del spíritu.

¡ O ! ¡ quántos predicadores y religiosos andarán al infierno, los quales predicaron con gran fervor de spíritu y hizieron milagros, como dice Christo ! y que les responderá el día del juyzio: Discedite a me, operari iniquitatis, quia non novi vos (*Luc.* 13,[27]) [2]. In S. Chrisóstomo pone el exemplo de Judas apóstolo, que predicava y hazía milagros, como los [2v] otros apóstolos; y después se andó al infierno y se perdió. Hijo de perditión, como dice Cristo (*Ioh.* 17,[12]).

En conclusión, digo que, dado que las obras parescan buenas de fuera, suelen ser del demonio; y por tanto dice Cristo [*Mt.* 7,15]: Attendite a falsis prophetis — scilicet, attente tendite —, quia in vestimentis ovium sunt lupi rapaces. Por tanto es neccessaria la gratia de la discretión del spíritu bueno y malo, la qual se alla en los perlados, siervos verdaderos de Christo en su yglesia sancta, como dice la divina scriptura: Nasus eius sicut turris Libani etc. (*Cant.* 7,[4]).

4. Es de notar cómo son dos species principales de apostasía.

La prima, contra la fe cathólica, la qual es perniciosa y diabólica, como fue la de Lucífero, que, siendo primo ángelo, cascó del cielo: capital demonio infernal, porque se rebeló contra Dios, su criador; y la de Symón mago, y de Juliano emperador, y de todos los heréticos que se han salido y rebelado contra la santa madre Yglesia y contra la fe de Christo, N. Signor, lo[s] quales llama el apóstolo Johán en la su Canónica (*prima Ioh.* 2,[18-19]) antichristos, porque son miembros del capitán Antichristo, que se ha de rebelar contra de los christianos antes de la consumatión del mundo (*Math.* 24; *2.ª Thes.* 2; *Apo.* 13). Esta es péssima apostasía, que nasce de superbia y carnalità (*Ecli.* x,[14]; 19,[2]).

[3r] La segunda specie de apostasía es de religión monástica, aprovada y confirmada de la sancta madre Yglesia, con los tres substantiales votos de castidad, obedientia y pobreza perpetua, y con hábito y solén professión, como se usa ordinariamente en todas las religiones de monjes y frayles; y los que después de la tal solén professión se salen, son propriamente apóstatas de religiones (*Luce* 9,[62]; 17; *Heb.* [10,26]; *2.ª Pet.* 2).

---

[1] In *Mt.* 6,5 solo è «ut videantur ab hominibus»; l'intera frase è in *Mt.* 23,5.

[2] «Nescio vos unde sitis: discedite a me, omnes operarii iniquitatis».

Mas los que se salen antes de la tal professión, dado que ayan echos votos sínplices y privados por su devotión, antes de la solén professión, no es propria ni perfecta apostasía, dado que se llamase; porque todo el tiempo antes de la solén professión es probatión para entrar en religión. Y ansí hay una regla en la Compagnía del Iesú, scilicet, que ninguno pueda decir que es de la Compagnía, sino que desea ser recebido en ella quando parescerá al superior. Y en esta forma me pareze que fue la religión apostólica de Christo con sus apóstoles, los quales muchas vezes lo acompagnaron por su devotión, y otras vezes lo dejaron, quando les plazió, hasta la última vocatión.

[3v] Y concuerdan todos los doctores sanctos que a lo menos fueron dos vocationes de los apóstoles, conforme a la historia del evangelio (*Ioh.* primo; *Math.* 4; *Luc.* 5). La prima, les llamó Christo a una familiar conversatión; y la 2.ª, a la sequela apostólica, con perseverantia y obedientia de lo que les mandava Christo N. S., que era ya como professión.

Ansí entran los de la Compagnía, con votos sínplices, por su devotión; y si se salen algunos, no del monasterio sino del collegio, ni se espojan hábito, ni quiebran votos de solén professión; porque esta religión es como un palazio grande, que por una puerta recibe, y por otra despide; y tiene postigos, por los quales se pueden salir los que no tienen intentión de perseverar en ella, y forte todo por mejor.

Todo esto he dicho para que entendamos la apostasía propria, o inpropria, en la religión, antes y después de la professión. Los primeros votos son como sponsalia de futuro, en la qual hay dispensatión. Los votos della professión son como el matrimonio consumato, en el qual no puede dispensar, sino Christo N. Signor: Quod Deus coniugit [3], homo non separet (*Math.* 19,[6]).

[4r] 5. Es de notar cómo la divina providentia, que patitur multa, llama algunas personas a al noviciado [?] [a] de la religión, y quiere que se aprobeche el novicio de la mucha [?] probatión, no queriendo que passe ad[elante] ha hazer professión, porque le tiene ordenado para otra vocatión y estado, maior o menor, como plaze a su divina magestad. Ansí suele hacer un padre que manda su hijo a la[s] eschuelas [a] aprender leer y escribir y gramática y artes liberales, y que en ellas se aproveche, mas no quiere que se haga doctor, ni haga professión [de] letrado, sino de otro estado al qual le tiene ordenado, según el su grado y complexión, que será de mejor fructo para su casa y conditión de su hijo, sin entender muchas vezes el hijo el fin de su padre. Ansí hizo Dios con Habrahan, que le mandó sacrificase su hijo para probarlo y exercitarlo, y que aprendiese fe, obedientia y patientia con la experientia; y que llegase hasta el filo de matar a su hijo, y que no passase adelante, llamándolo: Habraham, Habraham, non extendas manus (*Ge.* 22,[11-12]). Y ansí llama Dios algunos a la religión para que aprendan virtudes, mas no quiere que mate la proprio [*sic*] voluntad por profesión de religión, mas que se mate el carnero, despreciando las cosas temporales por Christo N. S., y estar aparejado en el mundo a morir y poner todo quanto tiene por Dios, como hizieron los sanctos patriarchas.

[4v] Ansimismo allaréis que quiere Dios que tengáis buena voluntad y devotión de hazer una buena obra, y no quiere la exequtión della;

---

[a] Carta rovinata al margine.

---

[3] « coniunxit ».

como de Dabid, que lo loa, y alava la buena voluntad que tuvo de fabricar el templo a Dios, mas no se lo consentió fabricar, como se ley *2. Reg.* 7; *primo Paralipo.* 17.

6. Es de notar que los juyzios proprios de las personas son muchas vezes falsos y erróneos, tanto en los inferiores como en los superiores; y lo que piensan ser del spíritu de Dios, es del spíritu proprio, y muchas vezes del demonio. Y ansí los tales son vendevogas y compravogas; porque tanto el que demanda ser religioso como el que lo accepta se enganan con sus errores, pensando de hazer bien. Ansí pensava S. Piedro, quando era en el monte con Christo, y decía: Domine, faciamus hic tria tabernacula etc. (*Math.* 17,[4]). Christo no le respondió porque, como dice el otro evangelista: Nesciens quid diceret [*Mc.* 9,5], porque estava enbelesado de devotión con la sancta transfiguratión; y por tanto, como experimentado, dice él: Nolite peregrinari in fervore spiritus [4] (*prima Pet.* 4,[12]). Y S. Chrisóstomo dice que si S. Piedro restara allí, en el monte Thabor, hasta la noche [5r], sin la trasfiguratión, que se arripientera de la demanda, porque es un monte saxoso, de piedras solas, sin tener comodidad de lo neccessario para la vida humana, antes todo lo contrario, como podéis ymaginar.

Christo, a dos que lo querían seguir, y se lo demandaron, el uno recibió, y el otro espidió (*Math.* 8,[19-22]; *Luce* 9,[57-60]), porque era la sapientia divina, y cognoscía los corazones y sucessos de los hombres. Mas los superiores, que son pocos [los] spirituales, y, si algunos lo son, no todos tienen este don de la discretión del Spíritu Santo ni para sí ni para otros, será neccessario haber recurso a la probatión, según la humana discretión; y Dios y ayuda, como dicen, porque Heliseo propheta tenía un solo discípulo, Geezi, y se le gastó (*4 Reg.* 5,[20-27]). ¿ Qué será donde hai tantos etc. ?

¡ O ! ¡ quántos superiores no quieren tomar mediocres subiectos, o por no tener comodidad para tantos o por otros respectos, esperando de tomar subiectos raros ! y serán ralos como agua, que forte non crescerán, y se salirán y desharán como Rubén (*Gé.* 49,[4]). Yo no alavo los que se sale, mas digo, que los superiores non saben si es tentación humana o inspiratión divina muchas vezes, y que no deben de tener indignatión sino compassión, porque la indignatión tormenta el corazón del superior, sin fructo proprio ni del que se salió, antes lo irrita y escandaliza, sin edificatión.

[5v] 7°. Aplicando agora a nuestro propósito todo lo sobredicho, para demostrar que no os debéis tanto indignar contra los que se salen de la Compagnía del Iesú, antes tener consolatión, porque no eran de tal vocatión, y, si restaran, dieran a la Compagnía gran tribulatión:

Primo, si la más parte de las cosas naturales no se saben sino de los effectos, ¿ quánto menos las cosas spirituales, que descienden del cielo, a Patre luminum (*Iacobi* primo, [17]), no las podremos saber, sin el espíritu de Dios, qui ubi vult spirat (*Ioh.* 3,[8]) ?

Vemos que no todos los fructos restan en los árbores: quiere la natura que se caigan, porque no son buenos para la vida humana, y porque mejor se conserven los que restan en los árbores, y crescan más, y sean mejores; como se vei en los higos de las higueras ordinariamente, que cargan mucho y se cain muchos, y por tanto decía el propheta:

---

[4] « Spiritus » è aggiunto dall'autore.

Ficus bonas, bonas valde; ficus malas, malas valde (*Hiere.* 24,[3]). Los buenos religiosos son grandes sanctos; y los malos, grandes demonios.

2°. Si en la apostasía pernic[i]osa y diabólica ab effectu argumenta S. Johán sin indignatión el salirse fuera de la fe cathólica, [6r] diciendo: Ex nobis prodierunt, non enim [5] erant ex nobis; si fuissent, permansisent utique (*prima Joh.* 2,[19]), los quales antichristos y heréticos no sólo se salieron fuera de la Yglesia de Christo, mas han perseguido la religión christiana, y por tanto no quiere que con ellos se coma, ni se saluden, ni se converse (*2 Joh.* primo [= 10], porque son perniciosos y peligrosos, y S. Pablo da la regla, diciendo: Hereticum hominem post unam aut alteram corectionem devita (*Titum* 3,[10]); mas los que se salen de la Compagnía del Iesú, y la loan y magnifican, confessando que se han en ella mucho aprovechado, y persuaden a otras personas de entrar en ella para se aprovechar y perseverar si Dios les dará tal gratia, confesando de sí mesmos que no fueron dignos de tal dignidad, y que no tubieron tantas fuerzas para llevarla adelante, y que por esto se salieron.

Como hizo Dabid, que probó las armas de Saul, mas que, viendo que no podía con ellas caminar, se las quitó (*primo Reg.* 17,[39]), sin que Saúl se indignase. Ansí se debe hazer con los semejantes, porque voluntario quiere Dios el sacrifficio (*Ps.* [53,8]), y no esforzado; y Christo llama a sus consejos con líbera voluntad, y dice que cuente primero lo que se ha de gastar, antes de fabricar (*Luce* 14,[28]).

[6v] Tercio. De la apostasía propria y perfecta de los religiosos professos decid con S. Bernardo: Gravis fuit tentacio, salirse de la religión, después de la professión. Y los tales llevan consigo la tribulatión en el corazón; y, si no la tienen, la allarán en el mundo dondequiera que fueren, con mil desgratias que les encuentran, sin saber dónde les vienen. Y van vagabundos y huyendo, de temor, por todo el mundo, como desesperados, como decía Caín después de la muerte de Abel (*Ge.* 4,[14]). De cada uno destos se entiende: Homo apostata vir inutilis (*Prob.* 6, [12]), scilicet, para sí y para otros, podridos, ignominiosos. Io os ruego, ¿qué indignatión queréis tener contra éstos, los quales se debrían de llorar con lágrimas de compassión? Considerad que Christo, por 72 discípulos que se partieron, no se indignó contra ellos, antes dijo a los 12 apóstoles: Et vos vultis abire? (*Ioh.* 6,[68]). Los malos religiosos que se salen fortifican a los buenos que restan. Y por tanto respondió S. Piedro a Christo: Domine ad quem ibimus, verba vite eterne habes (*Ioh.* 6, [69]). Si los tales que se salen serán columbas (*Ge.* 8,[9]), no allarán reposo en el mundo y se tornarán a la casa de la religión, como los 72, y los apóstolos que huieron al tiempo de la passión (*Joh.*; *Math.* 26, [56]); [7r] y si serán cuerbos, ni ellos tornarán, ni conviene que tornen a inquietar los buenos religiosos. ¡O! si supiésedes las passiones y irritaciones de frailes professos en las religiones, tendríades gran compassión tanto a los superiores como a los inferiores, que no se pueden ver y es menester de estar juntos. Los inferiores no se pueden, con buena conscientia, andar fuera de la religión; y los superiores no les pueden echar. Resta la irritación y murmuratión, con la mala tractación, que es una desperatión y pena infernal. Hazed gratias a Dios, que hasta hoy no se ha visto salido ni echado de la Compagnía del Iesú ningún professo; y

---

[5] « sed non».

los que están, professos y no profesos [b], están en paz y con gran fraterna charidad; y nasce de Dios y de la larga professión [c].

4. De la apostasía impropria et inperfecta de los religiosos que se salen antes de la solén professión, contra los quales es la vuestra indignatión y la nuestra intención de daros consolatión con este libreto etc..

Primo. Digo que las conditiones de la complexión natural no se pueden del todo levar; mas se pueden y deben moderar con la prudentia y experientia y gratia Dei, que perficit naturam, [7v] y no dejar correr los hombres affectos de su complexión, máxime un superior, dado que vea inperfectiones y miserias en los próximos y hijos spirituales. Ansí lo dice S. Pablo: Debemus nos firmiores infirmorum infirmitates substinere etc. (*Roma.* 15,[1]); y a lo que dice en otra parte: Quis infirmatur et ego non infirmor? quis scandalizatur et ego non uror? (*2.ª Cor.* XI,[29]). Habla de la apostasía de la fe, contra los pseudoapóstolos, y se puede también entender in moribus; mas son affectos de compassión, que proceden de la charidad y amor paternal, que le causaban dolor, y no indignatión, como se lamentava Jacob (*Ge.* 37,[33]), viendo la veste sanguinolenta del su Joseph. Considerad bien y advertid que la vuestra indignatión no sea más por la honrrilla humana del mundo, que no por Dios ni por la salud de las ánimas, viendo que se hos han salido los que habíades con tanto trabajo ganado, y criado con tantas espesas, doliéndoos della pérdida con una avaritieta, como hazen los niños que lloran quando se les sueltan los pájaros que habían tomado y criado. Considerad, por otra parte, que no es perdido lo que han gastado los tales que ansí se salen, porque se han aprovechado en la Compagnía para sí y para otros en el mundo, y lo que han espendido, Dios lo ha dado, y que vos no lo habéis ganado con vuestros trabajos.

[8r] 2.° Digo que debéis usar toda la diligentia, con charidad, de reducir el tal salido, que torne a la Compagnía, como hizo Christo, que dejó las 99 ovejas, y andó a vuscar la centéssima, hasta que la alló, y truyo sobre sus hombros, alegrándose della (*Luce* 15,[4-5]); y, si tubiera indignatión contra la tal oveja, no la fuera a buscar con tanta diligenzia, ni menos viniera cantando con ella. Hazed toda vuestra diligentia, y después decid con Helía: Quod meum erat, feci tibi; vade in pace (*3 Reg.* 19,[20]) [6].

3. Cristo llama a seguir sus consejos exhortando, no esforzando: Si quis vult venire, et si vis perfectus esse [*Mt.* 16,24; 19,21]. Christo dulzemente llamó a sus apóstoles: Venite post me (*Ioh.* primo, [39]; *Math.* 4,[19]). No les esforzó; ni tampoco, quando se partieron, se enojó mas les traya poco a poco, con dulce amor de la su vida, doctrina y milagros y familiar conversatión, prometiéndoles premios, y dándoles gratis gratias tan grandes, que ellos restavan marabillados, diciendo a Christo: Etiam demonia subiiciuntur nobis (*Luce* 6 [= 10,17]). Ansí debéis hazer con los salidos y no salidos de la Compagnía, como buen superior que procura de ganar ánimas a Cristo, máxime de religiosos, que vale un por ciento quando es bueno y fructuoso, [8v] corrigiéndolo como hermano, y no tenerlo por inimigo, como dice S. Pablo (*Gala.* 6,[1]; *2.ª Thes.* 3,[15]).

---

[b] Ms. *profeson.* [c] Sic, anziché *probación.*

---

[6] « Vade et revertere; quod enim meum erat feci tibi».

Ansí hizo Christo a Judas en el huerto, que lo llamó amigo, con dulzes palabras, hablándolo y mirándolo, y dejándose besar dél, su traydor (*Math.* 26,[49-50]).

4. Digo que deseo que tengáis indignatión quando alguno se sale de la Compagnía, mas que la tal indignatión sea contra vos mesmo, considerando que forte se salió por vuestra culpa y mal govierno, o de la propria persona o de los rectores y ministros de los colegios, que víades que eran ásperos o indiscretos, y los permittíades, y no les mudábades o no les corregíades como convenía. Como Helí, que corrigió a sus hijos, mas no los castigó ni llevó del ministerio; y ansí él con sus hijos perezieron (*primo Reg.* 4,[11,18]). ¡ O ! ¡ quántos son salidos de la Compagnía por esta tecla ! Io he visto cosas que bastarían para hazer un libro grande desta materia; porque, siendo la Compagnía del Iesú religión nueva, y no teniendo subiectos pláticos para el gubierno, tentavan a los que entravan, y con facilidad saltavan fuera de casa, máxime quando no habían novitiato de exercicios spirituales y corporales a sufficientia, y ansí — los superiores, inexpertos, y los inferiores, flacos — poca tentación los soplava de un voleo, como dicen. [9r] Y, en conclusión, muchos de los superiores que hoy son han aprendido con borrones, y poco sabían ni entendían de las conditiones que pone S. Benito, en su regla, de los superiores, como declara S. Gregorio: que han de ser como camaleontes, de diversos colores. Sed de his haud plura.

5. Digo que en este negozio dejéis el proprio judicio y afectión, y que recurráis a la divina providentia, que mutat tempora, loca, personas y los estados como plaze a su divina magestad. Y por tanto dice el Apóstolo: Noli altum sapere, sed time (*Roma.* XI,[20]). Mas, profundandos en la abisso de los incomprehensibles juyzios de Dios, tendréis toda consolatión sin indignatión, y conversaréis con todos con alegre corazón y con edificatión, sin escándalo, como sois obligado.

Primo, ¿ qué sabéis si sea sin vocatión el que se salió, y si ha querido Dios que entrase porque se aprovechase y no pasasse a professión, tubiéndolo ordenado para otro estado, maior o menor, como ariva decíamos ? Io conosco uno que se salió, y ha echo mucho fructo en la Yglesia de Dios, y, si restara, se turbara, y turbara a los de dentro.

[9v] 2.° Ni por las segnales que víades ser de buen ingegnio, y que aprendía bien, y dado a las virtudes, y que esperábades fuera un gran subiecto en la Compagnia: Nolite iudicare secundum faciem [*Io.* 7,24]: homo videt ea que patent foris [7], Deus autem intuetur cor (*primo Reg.* 16,[7]). ¿ Quién dijera que Dios eligera a Dabid, pastorzillo, que estava guardando las ovejas, y no eligió a sus hermanos, que eran grandes y bien dispuestos, para ser rey en Israel ? (*primo Reg.* 16).

3. ¿ Qué sabéis si esse gran ingenio que decís, trabajara la Compagnía, y la deshonrara, y después se saliera, con mayor escándalo y vituperio ? Tened por certíssimo que si los que se han salido, o les han espedido, ubiessen restado hasta el día de hoy, que habríades visto escándalos públicos y vituperosos, a gran conffussión de la Compagnía. Dad gratias a Cristo que andaron fuera y restamos en paz y edificatión. ¿ No veis que es gran milagro de Dios, en tanta mochachería que hay en la Compagnía, máxime en Ytalia, que la Compagnía se conserva pura y limpia, edificativa, sin escándalo, y admiratión de toda la christiandad,

---

[7] « ea quae parent ».

porque cada día la purga Christo, ut fructus[8] plus afferat (*Ioh.* 15,[2]), mandando fuera los pálmites secos o superfluos, y que resten los que han de fructificar ?

[10r] 4. Tened por certíssimo que Dios gubierna la Compagnía del Iesú con especial cura y divina providentia, porque en todos los superiores della no hay tanta prudentia que bastase a tam bien gubernarla, y de los errores que se hazen saca Dios fructo, y la mantiene y conserva, in spem contra spem (*Roma.* 4,[18]). Y, dejando infinitos particulares, diré del menor, que habéis algunos tomado fácilmente, y víades que poco se aprovechavan en tantos años, sino que eran buenos, sin escándalos. Viene después el padre Montoya, y mándalos fuera. Vanse a Roma, y allan recado con el R. P. General. De todas estas mutationes saca Dios fructo: para aquellos, que se humil[i]en; y para otros, que teman ser echados, y que sean fortificados; y que aprendan también los superiores a no ser fáciles ni precipitosos en sus negozios, máxime en recebir o espedir, mas que se encomienden mucho a Dios, y que consulten primero con el R. Padre General, en negozios que son de inportanzia, que pueden edificar o escandalizar, y ansí andarán con toda seguridad. Son infinitos mayores errores por toda la Compagnía, y con todos la conserva Christo y augmenta cada día, porque tiene especial cura della en su divina providentia: a la cual se han de remittir los superiores della, máxime la vuestra persona, diciendo en vuestro corazón, de los salidos y echados: Ita Pater, quia[9] sic fuit placitum ante te (*Matth.* XI,[26]).

[10v] 5. Bien sabéis quántos espide la Compagnía del Iesú cada día, y que son doctos, y algunos, de muchos años. Y es divina providentia. Y nos debemos de contentar, porque lo haze la Compagnía con gran discretión, sin indignatión, pues les da la absolutión de los votos: ni los quiere crudos ni cochos, porque no son provechosos. Y tanbién que ha otros, ia echados y desechados, los torna a tomar y recebir, porque juzga que serán a gloria de Dios y fructuosos, considerando que son 12 hore diei (*Ioh.* XI,[9]). ¿ Quién dijera que la Magdalena se convertiera a Christo con tanta penitentia de sus peccados ? Y considerad cómo se enganava el phariseo diciendo: Hic si esset propheta, sciret utique qualis est mulier que tangit eum, quia peccatrix est (*Luce* 7,[39]). ¡ O phariseo ciego ! ¿ No veis que llora humiliada a los pies de Christo ? Este officio non es de peccatrice ni saltatrice, sino de penitente. Y, dado que fuera pública peccatrice, por verla en tu casa la debías haber más compassión que indignatión, quia vera iusticia compassionem habet, non indignationem, como dice S. Gregorio. ¡ O phariseo temerario, que juzgas a Cristo de ignorante, que es la sapiencia divina ! Todo procede de la superbia del proprio juyzio. Como son muchos que se crein tanto a sí mismos, que siempre tienen de otros, que son siervos de Dios, malas opiniones, o porque algún tiempo hizieron errores, [11r] o por sinixtras informationes, siempre les quedan las malas impressiones, como ha este temerario phariseo. Mas Cristo le confundió in presentia de la Magdalena con obras y palabras, al judicio de lo que él confessó y Cristo se lo aprobó, scilicet: Recte respondisti[10] (*Luce* 7,[43]).

¡ O ! ¡ quántos enganos hai en los hombres de juizios falsos y affectiones humanas non registradas con la divina providentia, mas siguiendo los affectos de la propria complexión, intereses y gratificationes y espe-

[8] « fructum ».
[9] « quoniam ».
[10] « iudicasti ».

ranzas vanas y otras infinitas circunstantias ! Por tanto dice el Apóstolo : Nolite ante tempus iudicare, donec adveniat [11] Dominus, qui ill[umi]nabit abscondita tenebrarum et occulta [12] cordium (*prima Cor.* 4,[5]).

¡ O ! ¡ quántos salidos y echados y no recebidos en la Compagnía del Iesú andaron al paraíso, y quántos que en ella serán, tanto de los grandes, como de los chicos, andarán al infierno ! Esto Dios lo sabe. No resta sino exclamar con el apóstolo Paulo, y decir : O altitudo divitiarum sapientie et scientie Dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius etc. (*Roma.* XI,[33]). Resta que todos nos humiliemos, y qui stat videat ne cadat [*1 Cor.* 10,12], et cum timore et tremore nostram operemur salutem [13], a gloria de Christo N. Segnor.

[11v] In summa, el buen superior se debe abrazar con la divina providentia en todos sus negozios, y procurar con diligentia y oratión hazer lo mejor que sabe y puede, denudándose del proprio judicio y affectión, vestiéndose de la gratia de Dios y charidad del próximo. Y si alguno se saliere de la religión, tenerlo compassión y non indignatión, procurándole la salvatión con toda diligentia. Lo demás, remittirlo a Dios, y quietarse y consolarse en su corazón.

Esta es la substantia deste libretto, para la persona vuestra y otras que sean de semejante complexión, grado y condition.

Vale feliciter in Christo Domino, el qual nos dé su santa gratia siempre. Amén.

Die 20 iulii 1570.

---

[11] « quoadusque veniat ».
[12] « et manifestabit consilia ».
[13] Cf. « cum metu et tremore vestram salutem operamini » : *Phil.* 2,12.

SUMARIO

Jerónimo Doménech, que introdujo la Compañía en Sicilia en 1547 y fue luego su primer provincial, se sentía desolado y casi movido a indignación a causa de las numerosas salidas de la orden que se producían en Sicilia por aquella época (alrededor de 1570). Unas veces eran espontáneas; otras, según se creía en Roma, se debían a la excesiva facilidad en despedir por parte del visitador, y luego provincial de Sicilia, padre Juan de Montoya.

Bobadilla, en un viaje a Palermo desde Calabria, había tratado de consolar al padre Doménech en un diálogo amistoso sobre el tema, compañeros como eran desde mucho antes. Después pensó tratar por escrito esta cuestión, y de un tirón redactó este pequeño tratado. Hasta ahora había pasado inadvertido, por haberse incluido en un volumen de ARSI referente al Instituto de la Compañía.

Presenta en su estilo el característico arrebato de Bobadilla, ayuno de lima, y en un español bastante mezclado con italianismos. Pero es rico en colorido, serio en la doctrina, de manifiesta agudeza y prudencia sobrenatural, y hasta con alguna que otra concepción original y moderna.

La tesis desarrollada es que el superior ha de experimentar más bien compasión que indignación por las salidas. El movimiento de indignación, como tantos otros, se ha de someter a la discreción espiritual, la cual puede mostrar que procede de amor propio. El celo ha de ir moderado por la prudente caridad y por la humildad, que incita a preguntarnos si en tantas defecciones no tenemos alguna parte de responsabilidad, y a someternos a los designios inescrutables de Dios. La Providencia puede llamar a algunas personas al noviciado para que se aprovechen de la probación, y no para que lleguen a la profesión, porque las tiene ordenadas para otra vocación o estado. Quizás el joven que parecía prometedor hubiera sido un día peso insoportable o elemento dañino para la orden. Por lo demás, la pérdida de la vocación no conduce necesariamente a la condenación eterna. Es posible que en el último día algunos salidos se hallen en mejor posición ante Dios que los que han permanecido en la Compañía. Exhorta a ver como « gran milagro de Dios » que ésta, « en tanta mochachería como hay », « máxime en Ytalia », se conserve pura y limpia, edificativa y sin escándalo, « porque cada día la purga Cristo, ut fructus plus afferat ».

JESUITS AND THE MASSACRE OF ST. BARTHOLOMEW'S DAY

AUSTIN LYNN MARTIN
The University of Adelaide, South Australia.

The myth of Jesuit complicity in the Saint Bartholomew's Day Massacre [1], unlike many other myths regarding the Society, met a relatively quick and painless death. The myth was killed by modern historical scholarship when it was demonstrated that the Massacre was not a Machiavellian plot, a long time in the brewing, but a sudden whim of a jealous and fearful Catherine de' Medici. Nonetheless, continued interest in the event, especially during the year of its 400th anniversary, has prompted me to edit these documents from the Jesuit Archives in Rome [2].

The 37 documents consist entirely of correspondence between the Jesuits in France and their superiors in Rome. In addition to the documents dealing with the Massacre, I have included those concerned with the events which followed it. The first is dated 1 September 1572, the last 12 January 1573. For the sake of brevity I have edited only those parts of the correspondence dealing with the Massacre or its consequences. Some letters were completely devoted to this subject, and for these letters I have omitted the opening and ending salutation in order, again, to conserve space. Twenty-seven of the documents are letters written by eight Jesuits in France to their superiors in Rome; seven by the rector of the Jesuit college in Paris, Oliver Manare; seven by the provincial of Aquitaine, Claude Matthieu; five by the rector of the Jesuit college in Lyon, Antonio Possevino; three by Annibal Codret; two by Francesco Fasani; one by the provincial of France, Edmund Hay; and one each by Ponce Cogordan and William Creichton. Possevino's letters have been preserved in *Opera Nostrorum 324* : *Antonii Possevini epistolae circa res Galliarum* (abbreviated *Opp. NN. 324*) ; the rest are in *Gallia 84* : *Epistolae Galliae, 1572* (abbreviated *Gall. 84*). These letters are particularly interesting because they were written from six different cities — eleven from Lyon, eight from Paris, three each from Toulouse and Tournon, and one each from Avignon and Billom.

Ten of the documents are letters written by superiors in Rome to Jesuits in France. Two were written by Jerónimo Nadal, vicar

[1] Cf. « Die Bartholomäusnacht eine jesuitische Orgie (1572)», in Bernhard DUHR, *Jesuiten-Fabeln, ein Beitrag zur Culturgeschichte* (Freiburg im Breisgau : Herdersche Verlagshandlung, 1892) 839-841.

[2] I am indebted to Rev. Antonio de Egaña, S.J., Director of the Istituto Storico della Compagnia di Gesù, for permission to edit these documents and to Rev. Ernest J. Burrus, S.J., for help in obtaining this permission. I am also indebted to Prof. Robert M. Kingdon and Rev. Robert Bireley, S.J., for their helpful comments and suggestions.

general of the Society while General Francis Borgia traveled through western Europe trying to drum up support for Pius V's continued crusade against the Turks. The remaining eight were written by Juan de Polanco, vicar general after Borgia, exhausted by his trip, died in Rome on 30 September. All the letters from the two vicar generals can be found in their rough draft form in *Germania 108*: *Germania, Gallia, Polonia, 1569-1573* (abbreviated *Germ. 108*). These letters are included in order to demonstrate the reaction of the Jesuit hierarchy to the Massacre.

Anyone expecting sensational revelations from these documents will be disappointed. So will anyone expecting a great deal of unknown details on the Massacre. In fact, much of the detail reported in these letters is either garbled description or unfounded rumor. The documents are nonetheless interesting because they express the Jesuit reaction to the Massacre, reveal the hopes for an improvement in the Society's position, demonstrate the Jesuit role in the conversion of Huguenots after the Massacre, and contain information on Emond Auger, the Jesuit who allegedly had a role in the massacre at Bordeaux.

Many Catholic historians have argued that Pope Gregory XIII's joyous reaction to the Massacre was caused by the news that a dreadful Huguenot conspiracy against Charles IX had been overthrown — not by news of the Massacre *per se* [3]. The Jesuit historian Henri Fouqueray, in his *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, has claimed that the reaction of members of the Society of Jesus was motivated by the same consideration: « Faut-il donc s'étonner de ne pas trouver, dans la correspondance des Jésuites de ce temps, la réprobation d'un événement que l'on regardait, non comme un perfide guet-apens, mais comme un cas de légitime défense, comme un triomphe inattendu des catholiques sur les protestants ?» [4] However, such an interpretation cannot be completely supported by these documents. The Huguenot plot is mentioned in only two of the letters, Ponce Cogordan's letter from Paris on 1 September (Doc. 1) and Antonio Possevino's letter from Lyon on 6 October (Doc. 15). Furthermore, a close examination of these two letters reveals that « un cas de légitime défense» had very little effect on these two Jesuits' reaction to the Massacre. In fact, Cogordan did not mention any elaborate plot but only wrote that the Huguenots began to threaten the court after Admiral Coligny had been wounded. Previously in his letter Cogordan had referred to the Massacre as a « very happy event very much desired by all the Catholics». He

---

[3] Cf. Ludwig Pastor, *The History of the Popes from the Close of the Middle Ages*, Ralph Francis Kerr, ed. (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1952), XIX, 504-505 and note 2 on 505. The reaction of the pope has been recently discussed by Pierre Hurtubise, O.M.I., *Comment Rome apprit la nouvelle du Massacre de la Saint-Barthélemy: contribution à une histoire de l'information au XVIe siècle*, in *Archivum Historiae Pontificiae*, X (1972) 187-209; cf. especially page 193.

[4] Fouqueray, I, 631.

then proceeded to describe the principal events of the Massacre in Paris, mentioning the words *morire*, *uccidere*, and *ammazzare* — or a form of them — eighteen times. By way of conclusion Cogordan claimed that « by this deed His Majesty the King and the Royal Blood have given a great expectation ».

Antonio Possevino, in his letter of 6 October, mentioned the Huguenot plot in quite a different context. Prior to this he had already written two letters which contained references to the Massacre. Writing from Lyon on 22 September (Doc. 6), Possevino gave little attention to the Massacre, referring to it as « this change made by Our Lord God ». More details on the Massacre at Lyon were given in Possevino's letter of 5 October (Doc. 12). He began by mentioning the « success which the hand of God has miraculously caused », but this could refer to the Jesuit work of reconversion rather than to the Massacre itself. After discussing the slaughter in Lyon and elsewhere, however, Possevino concluded that « one discovers [in this] the very powerful arm of Our Lord God ». When Possevino finally did mention the Huguenot plot in his letter of 6 October (Doc. 15), it seems obvious that his knowledge of it came from the Venetian ambassador, Giovanni Michiel, who passed through Lyon on his return to Venice. Michiel evidently informed Possevino that after Coligny's death Charles IX had found evidence of *la congiura* in Coligny's papers. The information in these papers gave Charles « the means to extinguish this rabid blaze ». Possevino, as he did in his previous letters, again ascribed an important role in the massacres to divine assistance : *la purga* at Orléans, Rouen, Blois, Reims, Lyon, and other cities was « accomplished with the grace of Our Lord God ».

Hence, there is little to support Fouqueray's contention that « un cas de légitime défense » had an impact on the favorable reaction of the Jesuits to the Massacre. Fouqueray was correct, however, in stating that the Jesuits regarded the Massacre as « un triomphe inattendu des catholiques sur les protestants ». This is already somewhat evident from the analyses of Cogordan and Possevino's letters. Much more evident is the belief that the Massacre was the result of divine assistance. Time and time again Jesuits used words like « justice of God », « grace of God », and « divine mercy » when discussing the events in Paris and elsewhere. The provincial of France, Edmund Hay, wrote (Doc. 3) that « divine justice compensated tardiness with severity of punishment ». The vicar general Jerónimo Nadal stated (Doc. 8) that he was cheered by the deed « which Our Lord God has granted to the King in order to revenge the great injuries » done to Him by the heretics with their perverse obstinancy.

In short, I would characterize the Jesuit reaction to the Saint Bartholomew's Day Massacre as one of great joy at what was considered the just intervention of a merciful God. However, it is one thing to celebrate the Catholic victory and the Huguenot disaster, quite another to celebrate the wholesale slaughter of individuals.

Did the Jesuits rejoice in this slaughter ? No Jesuit explicitly wrote that the death of individuals brought him great joy, but, on the other hand, none deplored the slaughter. One thing is certain, however : members of the Society were not immune to the great religious passions and hatreds which were so characteristic of this period. This is probably most graphically illustrated by Oliver Manare's comment (Doc. 22) that perhaps God wanted Coligny's body, after it had already been stripped, beheaded, further mutilated, and publicly displayed for two months, to be eaten by dogs.

Jesuits also reacted to the Massacre by expressing their hopes and expectations for an improvement of the Society's position in France. Prior to the Massacre, the Huguenots, and Admiral Coligny in particular, had great influence with Charles IX. This influence was to the disadvantage of the Jesuits, who were considered too Catholic and too Spanish to obtain any favors from the court. For example, the Society had much difficulty in obtaining royal consent for the new colleges in Bordeaux and Metz [5]. Hence, the Massacre, which brought an abrupt end to the Huguenot influence at court, created a much more optimistic attitude among the Jesuits. Jerónimo Nadal gave a general expression to this attitude when he wrote (Doc. 8) of his hopes that « the affairs of our colleges will not only remain steady but will also improve ». More particularly, Ponce Cogordan (Doc. 1) and Claude Matthieu (Doc. 13) expressed hope of receiving some of the property confiscated from the dead.

The Jesuits became very popular and fashionable during and after the Massacre. They became popular during the Massacre according to two accounts (Docs. 2 and 12) because many ran to them in order to escape death. As Oliver Manare (Doc. 2) put it, there was no better way for someone to be recognized as a Catholic than to be able « to demonstrate familiarity with the Jesuits ». After the Massacre they became quite fashionable; everyone wanted their services. Claude Régin, the Bishop of Oloron, who had been declared a heretic by Pius V, wanted a Jesuit college and several Jesuit preachers for Béarn (Doc. 11). Henri de Montmorency-Damville, who was a leader of the *politiques*, requested the services of Antonio Possevino (Doc. 17). The hopes and expectations for an improvement in the Society's position were evidently not in vain.

Jesuits were particularly important in the work of conversion and absolution of those Huguenots who were not killed during the Massacre and were either willing or forced to embrace Catholicism [6].

---

[5] *Ibid.*, I, 661, Archbishop of Bordeaux to Henry Duke of Anjou, Bordeaux, 1572; ARSI, *Germ. 108*, f. 203 : Jerónimo Nadal to Émond Auger, 8 October 1571 ; Archivio Segreto Vaticano, *Fondo Pio 131*, f. 4 : « Favori che si fanno à gl'Ugonotti in pregiudicio de i Cattolici e della Religione ».

[6] Some Huguenots converted to Catholicism willingly after the Massacre simply because they believed that if Calvinism were the true faith God would never have permitted such savage treatment of its adherents. Cf. Robert M. KINGDON, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement, 1564-1572* (Madison : The University of Wisconsin Press, 1967) 117 and n. 4, 200. Many Huguenots, of course, refused to convert, and some, like those at La Rochelle, were strong enough to defy royal pressure.

There are two outstanding examples of this documented in the Jesuit correspondence. One occurred in Paris, where Catherine de' Medici requested the Jesuits Oliver Manare and Juan Maldonado to work on the conversion of the King of Navarre and the Prince of Condé [7]. The other occurred at Lyon, where the Jesuits were very actively engaged in the work of converting and granting absolution to the Huguenots. Antonio Possevino reported on 22 September (Doc. 6) that seven Jesuit confessors had been almost continually occupied for several days with those that wanted to return to the Catholic Church. The work of the Jesuits at Lyon is documented in other letters (Docs. 4, 7, 12, and 16), but perhaps the best testament to their work there is found in the letter written by Francesco Fasani on 30 December (Doc. 36) : « Our church has been very well attended during these feast days .... So many come to the preaching of Father Possevino that sometimes the church with the new chapel and choir cannot hold such a multitude. May God be blessed ! No longer do people in Lyon say : — Let's go to the synagogue of the Huguenots —... but throughout the city they say — Let's go to the Jesuits —. May the glory be to God !»

While Jesuits in Paris and Lyon were at work converting Huguenots, the Jesuit Émond Auger performed quite differently in Bordeaux, at least according to Simon Goulart. In his *Mémoires de l'estat de France sous Charles Neufiesme*, Goulart claimed that Auger, by his incendiary sermons, was responsible for the massacre at Bordeaux on 3 October :

> Emond Augier [*sic*] ... crioit tous les jours en plaine chaire et tonnoit horriblement, tançant aigrement la nonchalance et tardiveté de ceux de Bourdeaux, et la pusillanimitye du gouverneur, jusques à dire que son espée tenoit au fourreau, et qu'il s'endormoit pres de sa putain. Quant au procureur général Mulet, ce prescheur luy donnoit aussi des coups de bec, disant que le mulet est une beste composée d'un asne et d'une jument, et qu'il n'entra point de mulet en l'arche de Noé lors du déluge. Le jour qu'on appelle la feste de S. Michel, parlant des Anges par lesquels Dieu execute ses menaces et ses vengeances, il crioit disant : « Qui a exécuté le jugement de Dieu à Paris ? L'Ange de Dieu. Qui l'a exécuté à Orleans ? L'Ange de Dieu. Qui l'a exécuté en plusieurs autres villes du royaume ? L'Ange de Dieu. Qui l'exécutera en la ville de Bourdeaux ? Ce sera l'Ange de Dieu». Brief tous ces presches et discours pleins d'invectives, ne tendoyent à autre but : et tant en public qu'en privé il sollicitoit incessament les hommes de faire à Bourdeaux comme on avoit fait à Paris [8].

---

[7] Docs. 11 and 29. Cf. FOUQUERAY, I, 632-633. Maldonado was still at it six years later ; cf. *Correspondance du nonce en France Anselmo Dandino (1578-1581)*, Ivan CLOULAS, ed. (Rome : Presses de l'Université Grégorienne, 1970) 185 : Dandino to the Cardinal of Como, Paris, 11 June 1578.

[8] « Massacre de ceux de la Religion à Bordeaux le 3. jour d'Octobre 1572», in *Mémoires de l'estat de France sous Charles Neufiesme* ..., Simon GOULART, ed. (Meidelbourg : Par Heinrich Wolf, 1579), I, 380v-381. For the massacre at Bordeaux cf. *La Saint-Barthélemy à Bordeaux d'après les registres secrets du Parlement*, Henri HAUSER, ed., in *Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, LX (1911) 307-311 ; *Registres Secrets du Parlement*

Henri Fouqueray gave little credence to these statements [9]. Fouqueray was in turn attacked for his scholarship in the matter by Henri Hauser in an article entitled *Le Père Émond Auger et le massacre de Bordeaux, 1572* [10]. According to Hauser, the basis for all accusations regarding Auger's role in the massacre was the above-quoted passage in Goulart. After reviewing all the evidence, Hauser concluded (p. 306) : « Que le P. Auger ait été l'un des fauteurs des massacres de Bordeaux, ce n'est point une vérité historiquement établie, c'est une opinion qui a pour elle, à défaut d'absolue certitude, le maximum de probabilité». I consider Hauser's conclusion a valid one.

Hauser was hindered in his investigation by the inaccessability of Jesuit sources, but Fouqueray claimed (I, 630 note) : « Nous n'avons trouvé dans les papiers de la Compagnie aucun document sur le massacre à Bordeaux». Fouqueray was right, up to a point. There are three enigmatic references to Auger and Bordeaux in the Jesuit correspondence [11]. The first is found in the letter written by Ponce Cogordan in Paris on 1 September (Doc. 1). Cogordan does not mention Auger, but, after informing the vicar general Nadal of the Massacre at Paris, he states, « I think that very soon we will hear that [the massacre] has been accomplished also in Bordeaux». Now, Cogordan probably knew that Auger was in Bordeaux, but it would require a vivid imagination to connect this statement with the passage in Goulart.

The first specific reference to Auger is in a letter written by Oliver Manare also in Paris to Nadal, dated 3 October (Doc. 11), that is, the same day of the massacre in Bordeaux. Manare wrote that he was sending Auger's treatise on marriage [12] with an Englishman who would soon depart for Rome. Then he added that Auger « has much more credit now [because] the deceased Admiral [meaning of course Coligny] wanted to kill [*esterminare*] him». Coligny's wish to kill Auger is not at all surprising when consideration is given to Auger's close association with the leader of the extreme Catholics, Cardinal Charles of Lorraine, his violent pamphlet written in 1568 to justify the renewal of the Wars of Religion [13], and his work as

---

de Bordeaux (9 October 1572), in *Documents Illustrating the Wars of Religion*, Maurice WILKINSON, ed., in *English Historical Review*, XXVI (1926) 137.

[9] I, 630 note ; Fouqueray was not aware of this passage in Goulart but merely referred to other historians who had obviously used it in their own work.

[10] *Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, LX (1911) 289-306.

[11] There is a fourth reference, equally enigmatic, to Auger and Bordeaux in a letter preserved in *Gall. 84*, ff. 284-285. The letter was written by François Baulon, councilor to the Parlement of Bordeaux, to the general of the Jesuits, dated Bordeaux, 26 October. Although it has been placed in the volume of letters written in 1572, on the basis of internal evidence I have concluded that it was not written in 1572, but I am uncertain of the correct year.

[12] Cf. note 99.

[13] *Le pedagogue d'armes, pour instruire un prince chrestien à bien entreprendre et heureusement achever une bonne guerre, pour estre victorieux de tous les ennemis de son estat, et de l'eglise catholique* (Paris : Sébastien Nivelle, 1568).

the heretic-hating chaplain to the Catholic forces led by Henry Duke of Anjou at the battle of Jarnac in 1569 [14]. But more to the point, the statement by Manare could mean — although it could not be considered proof — that Auger was already in Paris when the incendiary sermon was preached.

The last reference to Auger is not much more helpful than the other in establishing the truth of the situation. On 12 January 1573 the vicar general Juan de Polanco wrote to Auger (Doc. 37), and this letter contains some references to Auger's activities which were evidently reported to Polanco in a letter apparently no longer extant. Polanco began by stating that « we are cheered by the good success which Our Lord has given to your efforts in the true conversion and reduction [*riduttion*] of the heretics». It is possible that «reduction» refers to the massacre at Bordeaux, but it is certainly no proof that Auger preached the incendiary sermon. To the contrary, the word «riduttione» was used in the same letter in a reference to the King of Navarre to denote a peaceful conversion rather than a violent destruction. The word or a variation of it was furthermore used by other Jesuits in the former meaning [15].

Hence, it would seem that we are back at the beginning of the search for the truth of the situation. I think it wise to accept Hauser's conclusion on Auger's role in the massacre at Bordeaux. However, two more statements could be made, the first in support of the passage in Goulart, the second in vindication of Auger. First, all of Auger's previous activities, his training, his hatred of heretics, and, in short, everything that is known about his career up until the Massacre would lead one to consider Auger capable or culpable of preaching such a sermon. Second, given the Jesuit reaction to the Massacre, had Auger been responsible for the massacre in Bordeaux, the deed would have been most probably praised and repeated and repeatedly praised in the correspondence of the Jesuits.

---

[14] For Auger's career cf. my *Henry III and the Jesuit Politicians* (Geneva: Droz, 1973) (= Travaux d'Humanisme et Renaissance, CXXXIV).

[15] I have marked these usages in the notes of the correspondence for ease of reference; cf. notes 75, 78, 83, 101, and 159.

DOCUMENTS [1]

1. Ponce Cogordan [2] to Francis Borgia [3] or, in his absence, Jerónimo Nadal [4].

Paris, 1 September 1572 (ARSI, *Gall. 84*, ff. 221-221v).

Doppo avere scritto une littere a Vostra Paternità per accompagnare una littera che il Signor Abbate Niqueto scrive al Signor Montin, Abbate di San Georgio [5], è advenuto questo caso felicissimo, da tutti i catholici desideratissimo, che fu ferito d'un arcabujo l'Admiraglio Gasparo di Collignì [6] escendo dil Castello [7]. Gli heretici comminciorono machinare la morte del Re [8], dela Regina Madre [9], e di fratelli [10] et sorella [11], et anche

---

[1] Biographical details for individual Jesuits were obtained from several different sources, most notably Mario Scaduto, *Catalogo dei Gesuiti d'Italia, 1540-1565* (Rome: Institutum Historicum S. I., 1968); many of the Jesuits in France at the time of the Massacre had earlier assignments in Italy. Sommervogel is valuable since a short biography of each author is usually included with his works. On the other hand, Ludwig Koch, *Jesuiten-Lexikon: Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, 2 vols. (Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1934; reprint Löwen-Heverlee: Verlag der Bibliothek SJ, 1962), contains information only on the more important members of the Society. *Les établissements des Jésuites en France depuis quatre siècles*, published under the direction of Pierre Delattre, 5 vols. (Enghien: Institut Supérieur de Théologie, 1949-1957), was consulted for information on Jesuit institutions in France. — For the background, details, and leading participants in the Massacre, the following works were of use, although this list forms only a small part of the immense bibliography on the subject, and it does not include sources cited in the notes: Philippe Erlanger, *Le Massacre de la Saint-Barthélemy* (Paris: Gallimard, 1960); Hermann Baumgarten, *Vor der Bartholomäusnacht* (Strasbourg: K. M. Trübner, 1882); Lucien Romier, *La Saint-Barthélemy, les événements de Rome et la préméditation du Massacre, d'après les papiers du nonce Salviati*, in *Revue du XVIe siècle*, I (1913) 529-560; Pierre Champion, *Charles IX, la France et le contrôle de l'Espagne* (Paris: Bernard Grasset, 1939); the same author's *Jeunesse de Henri III*, 2 vols. (Paris: Bernard Grasset, 1941-1942); Joseph de Croze, *Les Guises, les Valois, et Philippe II*, 2 vols. (Paris: Librairie d'Amyot, 1866); Jean H. Mariéjol, *Catherine de Médicis (1519-1589)* (Paris: Librairie Hachette, 1922); John Ernest Neale, *The Age of Catherine de Medici* (London: Jonathan Cape, 1943); and James Westfall Thompson, *The Wars of Religion in France, 1559-1576* (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1909).

[2] Ponce Cogordan (Pontio Cogordano), born *ca.* 1502 at Aiguines in Provence, entered the Society in June 1541, and died at Paris on 21 March 1582. Cogordan's Italian was far from perfect.

[3] Francis Borgia, born in Gandia on 28 October 1510, was Duke of Gandia before entering the Society on 9 October 1546, became its third general in 1565, died at Rome on 30 September 1572, and was canonised in 1671.

[4] Jerónimo Nadal, born on Majorca on 11 August 1507, entered the Society on 29 November 1545, and died at Rome on 3 April 1580. Nadal was a frequent visitor for the Society and was very influential in establishing its educational policies.

[5] Cf. ARSI, *Gall. 84*, ff. 211-211v; Cogordan to Borgia, Paris, 23 August 1572.

[6] Gaspard de Coligny, Admiral of France (1519-1572).

[7] He was wounded on 22 August while on his way from the Louvre to his residence on the rue Béthizy.

[8] Charles IX (1550-1574, king in 1560).

[9] Catherine de' Medici (1519-1589).

[10] Charles' brothers were Henri de Valois, Duke of Anjou (Monsieur), who succeeded Charles as Henry III (1551-1589), and Hercule-François de Valois, Duke of Alençon (1554-1584).

[11] Charles' sister was Marguerite de Valois (1553-1615).

dil Re di Navarra [12], perché già il matrimonio era fatto [13]. Intese il Re il tutto molto bene.

Il giorno di San Bartholomeo, che era dominica, circa doi o tre hore de la notte il Re, Monsignor suo fratello et il Duca di Guisa [14], Monsignor d'Aumala [15] con Monsignor di Neversa [16] escirono dil Castello, et il Duca di Guisa va a la casa dil Admiraglio [17]. Rotta la porta, un capitano [18] suo, guardando lui la porta, amassa l'Admiraglio [19]. Non credendo il Signor di Guisa que fosse morto, commandò che'l gettassero per la fenestra abasso. Questa è la costume di tyranni. La casa tutta de l'Admiraglio fu ammassata. Il fratello dil Re sene andò con grande compagnia alle case di tutti i principali heretici, et così ancora il Duque di Neversa et Monsignor d'Aumala, et tutti ammazzorono con la guardia dil Re, la quale con questa cagione si è fatta ricca; di modo che amazzorono La Rochefoucault [20] col suo figliolo [21], et Tilignì, genero de l'Admiraglio [22], et generalmente tutti i capi de gli heretici. Il fratello dil Re passò il fiume per andarsene al Borgo di San Germano [23] con Monsignor di Guisa et d'Aumala, dove hanno ammazzato una infinità d'huomini; et volendo ammazzare Mongommeri [24] et il Vidame di Chartres [25] et un altro [26], fugiendo li ditti, il Signor di Guisa gli ha seguitati et amazzato da 300 cavalli que andavano con loro [27], et *tandem* Mongommeri con i ditti capi si sono scampati.

L'ordine che si pose subito nella cità è stato admirabile, ché tutti i capitani di essa [28], que sono qui come Capparioni in Roma [29], et tutti i diznieri [30] in ordine, et i cittadini per i detti advertiti che al sono d'una

---

[12] Henri de Bourbon, King of Navarre (1553-1610).

[13] Henri de Bourbon and Marguerite de Valois were married on 17 and 18 August.

[14] Henri de Lorraine, Duke of Guise (1550-1588).

[15] Charles de Lorraine, Duke of Aumale (1526-1573). He was Guise's uncle.

[16] Luigi Gonzaga, Duke of Nevers (1539-1595).

[17] Cogordan makes several mistakes here and elsewhere on the movements of the Catholic leaders. Charles stayed in the Louvre throughout the massacre. Guise was accompanied by Aumale and Henri d'Angoulême, while Anjou and Nevers later led soldiers to the houses of the Huguenot leaders.

[18] Cosseins, who had been ordered by Charles to guard Coligny's house; not to be confused with Jean de Montlezun, sieur de Cosseins, a Huguenot who escaped from Paris and the Massacre but was killed at La Rochelle in 1573.

[19] Many claimed credit for killing Coligny. The traditional view is that a Czech, Jan Janowitz, called Besme, struck the first blow.

[20] François III, Count of la Rochefoucauld.

[21] François IV. Cogordan is mistaken; he was not killed but lived until 1591.

[22] Charles de Téligny.

[23] Faubourg Saint-Germain.

[24] Gabriel de Lorges, Count of Montgomery (*ca.* 1530-1574).

[25] Jean de Ferrières, seigneur de Maligny, Vidame de Chartres (d. 1586).

[26] In addition to Montgomery and Chartres, there were many other Huguenot leaders staying in the Faubourg Saint-Germain.

[27] Another mistake by Cogordan, not even that number fled, and most managed to save their lives.

[28] The captains of the city districts. Cf. R. DOUCET, *Les institutions de la France au XVIe siècle* (Paris: Editions A. et J. Picard et Cie., 1948) 378. They were organized by the *prévot des marchands*. See below, note 32.

[29] At first the *capo di rione* (*caporione*) was a *giudice di conciliazione*, or justice of the peace, then a *capo di popolani*.

[30] French *dizainiers*, chiefs of groups of ten. According to Doucet (p. 378), « à Paris, les seize quartiers possédaient des *quarteniers*, *dizainiers* et *cinquanteniers* chargés des fonctions de police ».

campana ogni uno ammazzasse gli heretici dela sua contrata; di modo che in ogni una casa di Pariggi si vedevano li huomini armati, e l'occidione fu molto grande tutto il giorno. Et in questo tempo il *guet*[31] de la cità marchava per tutta essa ammazzando, et il prevoste dei mercanti[32], et insieme Monsignor di Neversa con la sua gente, che erano circa di 200 cavalli, andava per tutta Pariggi come viceré, per guardare di seditione universale; di modo che li ministri, che erano pur qui assai, son morti, et altri que non si voleano convertire.

Il nombre è stato molto grande, et à durato questo, et dura, insino oggidì perché sono ricercati per le cave[33]; di modo che il medesimo dì, a tre ore doppo mezzodì, il Signor di Neversa marchando per Pariggi disse con alta voce a Pontio, di nostra Compagnia[34], tocandogli la mano: — Queste non sono Vispere Siciliane[35], ma sono Matutine Parigine di San Bartolomeo —. I preti e religiosi erano ben visti, et passavano liberamente, et passano pertutto.

Il medesimo giorno la Magestà dil Re ha expedito corrieri a tutte le città principali dil suo regno, che ce fusse fatto il medesimo, cioè fussero tutti messi in prigione, et i cappi amazzati con quelli que non si convertirebbono[36]; di modo che si dice che in Orléans 1.400 sono morti[37], et gli altri in prigione; in Amians, da 800[38]; et così s'intende di giorno in giorno d'altri lochi. En tutto questo a Pariggi non saranno morti [221v] dieci catholici[39], come sapete che sempre per delatione quelcheduno muore.

Il butino[40] ha stato grande, ma subito è cessato. Sono stato huomini che offerivano, per guardar la vita, chi dieci, chi duodici, chi 20 miglia scuti; et specialmente il Ramo[41], che era uno dei più seditiosi di tutta questa cità. Sabato ha stato ordinato che li librari fuossero visitati, et tutte le librarie da questo università; si sono infiniti libri abrugiati, et li heretici librari morti.

Questo ho voluto scrivere a Vostra Paternità perché so che insieme con tutta la Franza se ne rallegrarà. So bene che non scrivo la centesima parte di quel che si è fatto, ma con questo potete intendere la strage che si è stato fatta, et si farà anche per tutte le cità da questo regno.

---

[31] French, the constable of the watch. Cf. DOUCET, 384-385.

[32] *Prévôt des marchands.* Cf. DOUCET, 370: « Le maire [des villes]... portait des titres divers suivant les localités, ... prévôt des marchands à Paris». Although this post was held by Jean Le Charron at the time of the Massacre, the reference is probably to the former *prévôt*, Claude Marcel, who was much less timid and much more violent than Le Charron.

[33] Most of the killing had ceased by 30 August; some went on into October.

[34] That is, Ponce Cogordan, the author of this letter.

[35] The Sicilian revolt against the French in 1282.

[36] Actually, the king's instructions were vague and contradictory. Some written orders were accompanied by secret oral instructions which countermanded the written ones. For an example, cf. PUYROCHE, *La Saint-Barthélemy à Lyon et le Gouverneur Mandelot*, in *Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, XVIII (1869) 305-323, 353-367, 401-420.

[37] The massacre at Orléans began on 25 August and continued until 4 or 5 September. One observer put the number of victims at 800, another put it between 1500 and 2000. Cf. Eugène BIMBENET, *Histoire de la Ville d'Orléans* (Orléans: H. Herluison, 1884-1887), III, 357-379.

[38] I was unable to confirm the number killed in Amiens.

[39] The number of Catholics killed was undoubtedly much higher; many Catholics were killed by other Catholics for personal or even pecuniary motives.

[40] French *butin*, Italian *bottino*, booty or loot.

[41] Pierre Ramus (La Ramée) (1515-1572), former professor at the Collège de France and founder of the Collège de Presles.

In questo acto il Re, la Sua Magestà, et il Sangue Regale ha data una grande expectatione. Il terzo giorno doppo il principio de queste cose [42], è venuto al parlamento, dove i presidenti et consiglieri tutti erano congregati; et audita la messa a la Sancta Capella, ha fatto una bella harengua, dicendo la causa di tutto quel che facea, et que approbava tutto quanto si era fatto; et altre molto cose ha ditto, que ha dato molto timore ad i mali, et speranza ad i buoni. Et penso che tutti i beni de gli heretici saranno confiscati etc.; et, quando sarà tempo, io mi ricordarò di parlare a la Sua Magestà et a la Regina Madre di questo povero collegio [43] — la quale venne qui a sentire le vespere il dì di Nostra Donna di Agosto [44], essendo il medesimo giorno confessata et communicata, et me disse perché non facevamo una chiesa. Rispose che non haveamo la possibilità, et aspettavamo che la Magestà del Re e Sua si aiutasse. Il Padre Rectore [45] rispose ancora doppo: — A pena, Madama, possiamo pagare i nostri debiti —. Questa serà causa per incitare ancora tutta la Compagnia per pregare per Sua Maiestà, che, oltra la loro bontà, portano affectione a tutti noi. ...

Nostro Padre Provinciale [46] penso che adesso è in Biglione [47], et di là se ne torna a Bordeaux, et di Bordeaux vendrà a Neversa, et di Neversa a Pariggi, et penso che ben presto sentiremo dire che anche in Bordeaux si son fatte le Matine Parigine [48]. Pregate per li nostri che vanno in questi tempi per le strade, perqué i heretici fugiti sono rabiati.

2. Oliver Manare [49] to Jerónimo Nadal.

Paris, 2 September 1572 (ARSI, *Gall. 84*, f. 223).

Non scriverò in questa la gratia molto singolare che Christo Nostro Signore ha fatto al Re nostro Christianissimo et al suo popolo questi dì passati, havendola inteso Vostra Reverenza di già per più altre vie, et ho dato commissione al Padre Bernardino Castorio [50] di scriverne costì alli padri et fratelli in Latino, cui lettera andrà con questa, acciò Vostra Reverenza ne faccia quello giudicarà ispediente [51]. Questo solo gli dirò, ch'il Re nostro con questo suo catechismo ha convertito più anime a Christo in questo regno et confirmati più catholici, che tutti li catechisti et predicatori insieme da venti anni in qua, gionto c'ha levato

---

[42] August 26th.

[43] Le Collège de Clermont, founded in 1560.

[44] August 15th.

[45] Oliver Manare (Manareo, Mannaerts), born *ca.* 1526 at Cuincy near Douai, entered the Society on 1 April 1550, and died at Tournai on 28 November 1614.

[46] Edmund Hay, born in 1533 at Perth, Scotland, entered the Society on 5 December 1562, and died on 4 November 1591 at Rome.

[47] Billom.

[48] Cf. introduction for the massacre at Bordeaux.

[49] Cf. note 45 for Manare.

[50] Bernardino Castori, born in 1545 at Siena, entered the Society on 19 December 1559, and died at Rome on 15 March 1634.

[51] Castori's letter is apparently no longer extant. It is possible that the letter was sent on to Pope Gregory XIII. He also informed the Jesuits in the Rhine Province of the Massacre in a letter dated 6 September. It has been published in Joseph Hansen, *Reinische Akten zur Geschichte des Jesuitenordens, 1542-1582* (Bonn: Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde, 1896) 472.

ogni romore et sospitione di guerra con l'haver mandato al Signor Duca d'Alba [52] ch'egli desiderava che tutti i suoi rebelli chi stavano nelli prigioni in Fiandra fossero trattati come egli li havea trattati qua [53]; et pur ognidì si trattano, perché non si cessa di fare la cercha et inquisitione molto da dovero, et quanti si truovano ostinati, o havere portati le arme, o favorito alli nemici del Re, o commessi sacrilegii etc., senza remissione passare per la spada et finalmente per l'acqua. Il solo remedio hora è d'essere stato, se non totalmente catholico, almeno moralmente virtuoso, et d'havere una croce al capello o berretta. Di modo che per una croce che fu gittata per terra o, per dire meglio, trasportata al Cimiterio delli Innocenti, commune à tutta la terra, hora se ne sono drizzate su più de cento milla, gratia al Signore ....

Qui adunque stiamo, gratia al Signor, sani et, al mio parere, quieti et allegri nel Signore, et l'odore del Collegio ottimo apresso delli principi et altri, di modo che in questi tomolti non v'era meglior modo di farsi conoscere catholico, o di scampare li pericoli presenti, che dire o puoter mostrare d'havere famegliarità con li Jesuisti. Et, con gratia di Dio, un Milord di Inghilterra che stava con un ministro calvinista [54], che gli era stato dato per pedagogo da un suo tutore per ordine della Regina [55], et mandato via un catholico c'havea havuto dal suo padre, da pochi mezzi in qua morto, è scampato dalla morte con suoi servitori et duoi altri gentilhuomeni, restando morto il calvinista con altri suoi, et fu consegnato nostro Collegio al detto signor per ordine del Re per prigione overo luogo di sigurezza. Un'altro ch'era per essere gittato nell'acqua con tal mezzo anche si liberò. ...

3. Edmund Hay [56] to Jerónimo Nadal.

Billom, 3 September 1572 (ARSI, *Gall. 84*, f. 226).

Incipit: Quod nihil scripserim .... [on f. 225].

Huc veniens [57] intellexi quid recens actum esset Lutetiae et quomodo iusticia divina tarditatem supplicii gravitate compensarit. ...

---

[52] Fernando Alvarez de Toledo, Duke of Alba (1508-1582), Philip II's commander in the Netherlands.

[53] Early in July Charles had given permission to Jean de Hangest, seigneur de Genlis, to raise 4.000 men for the relief of Mons, which was being besieged by Alba's forces. Genlis' men were defeated on 18 July at Quiévrain. The prisoners taken at this battle were released by Alba despite the desires of King Charles. They were eventually killed when returning to France by French forces led by Henri d'Orléans, Duke of Longueville.

[54] I was unable to discover the identity of the English lord and the Calvinist minister.

[55] Elizabeth I of England (1533-1603, queen in 1558).

[56] Cf. note 46 for Hay.

[57] Hay came from Bordeaux. Cf. ARSI, *Gall. 84*, f. 192: Hay to Nadal, Bordeaux, 25 July 1572.

4. CLAUDE MATTHIEU [58] TO JERÓNIMO NADAL.
Lyon, 8 September 1572 (ARSI, *Gall. 84*, ff. 229-229v).

Per questo corriero non ho ricevuto lettere di Vostra Reverenza. Penso che saranno restate in Ciambery [59], d'onde io me partì sono hoggi otto giorni [60], et arrivai in questa città mentre che si faceva iusticia delli heretici. Di questo non scriverò altro, senon che pare che il Signore vuole fare misericordia a questo regno. Vostra Reverenza faccia, per l'amore di Dio, raccommandare il tutto a Sua Divina Magestà. Il padre Possevino [61] li mandarà il successo del tutto [62], benché penso già l'haverà saputo. ... [229v]

Quanto alle cose di questo Collegio [63], io non posso anche scrivere nulla, essendo che questi giorni non si è quasi atteso ad altro che ad aiutare quelli che vogliono ritornare alla fede catolica. Dicono che la settimana passata saranno stati amazzati in questa città da 1.000 o 1.200 heretici, benché penso che non saranno stato più di 800 o circa [64]. ...

5. FRANCESCO FASANI [65] TO JUAN DE POLANCO [66].
Lyon, 16 September 1572 (ARSI, *Gall. 84*, ff. 233-233v).

Incipit: Volsi subbito ch'arrivai [67]. ...

Già ha inteso Vostra Reverenza del grand'amazzamento d'Ugonotti che s'è fatto per tutto il Regno di Francia; qui in Lione [68] ancor hiersera dicono fu amazzato uno de principali della città [69]. A buon tempo son io venuto alla Francia, cioè in quello che Dio benedetto fa misericordia con li catolici et giustitia con gl'Ugonotti. Si fece domenica

---

[58] Claude Matthieu (Mathieu) was born in Gugney, Lorraine, in 1537, entered the Society on 8 June 1558, and died on 24 December 1587 at Ancona. From 1571 until 1574 he was Provincial of Aquitaine.

[59] Chambéry.

[60] Matthieu had been in Chambéry visiting the Jesuit college. Cf. ARSI, *Gall. 84*, f. 217: Matthieu to Nadal, Chambéry, 25 August 1572.

[61] Antonio Possevino, born at Mantova on 12 July 1533, entered the Society on 29 September 1559, and died at Ferrara on 26 February 1611. In 1572 he was rector of the Jesuit college at Lyon.

[62] Possevino apparently did not write a complete account until 5 October (Doc. 12). The first letter conserved in ARSI, *Opp. NN. 324*, which deals with the massacre in Lyon, is dated 22 September (Doc. 6).

[63] Le Collège de la Trinité, founded in 1565.

[64] PUYROCHE (cited above, note 36), 364-367, estimated that the number was between 700 and 800.

[65] Francesco Fasani (de Rocca) was born at Roccacontrada (Ancona) on 4 October 1543, entered the Society on 13 February 1561, and died at Rome on 21 October 1629.

[66] Juan de Polanco was born in Burgos, Spain, on 24 December 1517, entered the Society at Rome in 1541, and died at Rome on 20 December 1576. He had been secretary to Ignatius and held other important administrative posts in the Society. He became vicar general of the Society after the death of Francis Borgia on 30 September 1572.

[67] Fasani had recently arrived in Lyon from Italy.

[68] Lyon.

[69] PUYROCHE did not mention any leader killed during this time. Cf. note 110.

passata qui una solennissima processione, dove Monsignore l'Arcivescovo [70] portò il santissimo sacramento accompagnato con grandissimo popolo, et tra questo erano forsi da 200 Ugonotti convertiti alla santa fede catholica, i quali, dopo haver fatta la professione della fede et abiurate tutte l'heresie in foro esteriori [71] inanzi al Vicario del'Arcivescovo, son venuti tutti questi al nostro Collegio, [233v] mandati da l'istesso Vicario, per confessarsi et esser assoluti in foro conscientiae [71]. Andavano alla processione non come altre volte sbeffeggiando [72] il santissimo sacramento, ma più presto con humiltà, devotione et edificatione de' catholici, con corone etc. Le strade per le quali passò il santissimo sacramento erano molto ben ornate de tapezzarie et altre ornamenti. Insomma dicono da molti et molti anni in qua non essersi visto così celebre et solenne processione, tutto a gloria de Dio et confusione de' ministri del diavolo. Mandarò forsi a Vostra Reverenza, si non con questa, un'altra volta, tutto quello che a Parisi accascò circa sto negotio d'Ugonotti.[73]...

6. Antonio Possevino [74] to Jerónimo Nadal.
Lyon, 22 September 1572 (ARSI, *Opp. NN. 324*, f. 267).

Incipit: La presente non sarà. ...

Qui, doppo questa mutatione fatta da Dio Signor nostro, non trovandosi quasi altri in questa città che havesse auttorità di assolvere in foro conscientiae, questo Collegio è stato molto occupato, con sette confessori quasi continui per parecchi giorni, con huomini che mostrano essersi ridotti [75] alla fede catolica [76]. Del resto credo havrà scritto nostro P. Provinciale [77]. ...

7. Claude Matthieu to Jerónimo Nadal.
Lyon, 22 September 1572 (ARSI, *Gall. 84*, f. 237).

Incipit: Per questo corriero non ....

Siamo qui stati tanto occupati al'intorno della riduttione [78] et aiuto di questi heretici, che io son stato costretto differire la visita sino adesso. ...

---

[70] Antoine d'Albon. According to Antonio Possevino (Doc. 12), the archbishop was not in Lyon at this time.

[71] *Foro esteriori* and *foro conscientiae*, cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, ed. A. Vacant, *et al.* (Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1923-1950), VI, 2251-2255.

[72] *Sbeffeggiare*: to deride.

[73] If he wrote another letter, it is apparently no longer extant. Cf. Doc. 36.

[74] Cf. note 61 for Possevino.

[75] *Ridotti*, cf. introduction.

[76] Cf. note 136 for a discussion of Jesuit authority to absolve heretics.

[77] Claude Matthieu.

[78] *Riduzione*, cf. introduction.

8. Jerónimo Nadal to Claude Matthieu.
Rome, 22 September 1572 (ARSI, *Germ. 108*, ff. 241v-242).

Li rumori et nova che qua si spargeva della grande giustitia, che per mezzo della Magestà del Re era venuta hor del cielo sopra l'Almiraglio et tutta la Huganoteria, ci fece star [79] suspessi a non far risposta a quelle di 25 et 26 di Agosto [242] finché avessimo nove littere della Reverenza Vostra et li nostri de Aquitania et Francia. Sua Santità [80] et tutta Roma et noi particularissimamente si siamo consolati di questo fatto et generoso animo che Idio nostro Signore ha concesso al Re et ai suoi ministri per vendicare le grande ingiurie che con la sua perversa obstinatione facevano a Idio nostro Signore et a sua sancta Chiesa queste maledete generationi; et di questa consolacione grande sua Santità ha fatto manifesta dimostrattione, et noi del canto nostro anche havemo fatto publicamente ringratiamento a sua divina Magestà [81].

Speramo di questo fatto grandissimi beni, non solo nel Regno di Francia ma anche in tutta la Christianità, et servirà per confirmatione di boni, terrore di tristi, et per solevar quelli che anche fussero titubanti; et particolarmente habbiamo grande speranza che le cose delli nostri Collegio [*sic*] non solo si fermarano, ma anche pigliarano augmento, con la divina gratia et favore del Re et Regina [82], per frutificar più amplamente in cotesto Regno, tanto più havendo dato le lor Magestà, come di Parigi ci lo hanno scrito [83], manifesto segno della buona opinione che della nostra Compagnia tengono. Dio nostro Signore sia servito d'ogni cosa. ...

9. Jerónimo Nadal to Ponce Cogordan.
[*Rome*], *22 September 1572* (ARSI, *Germ. 108*, f. 244).

Particolarmente di questo caso ci ha dato consolacion la lettera [84] di Vostra Reverenza et il fatto della Magestà della Regina [85], et spero che ognidì le cose andarano, con la divina gratia, di ben in meglio, et darano forza et animo alla Reverenza Vostra per superare le difficoltà, per superare alle lite et travaglio, come ha fatto per il passato; et mi pare vederlo tutto pieno d'alegreza et confidato nel Signore a far ogni cosa, considerando questa gloriosa dimostratione che la divina Magestà ha fatto de voler aiutare la sua santa Chiesa et i nostri boni desiderii.

---

[79] *Star*, difficult to read.

[80] Gregory XIII (1502-1585, pope in 1572).

[81] Gregory XIII ordered a *Te Deum* mass celebrated at the basilica of San Marco on 8 September, issued a bull on 11 September which ordered a general jubilee, had a commemorative medal struck, and commissioned Vasari to perpetuate the event by a fresco in the Sala Regia. Cf. Pastor, XIX, 505-507.

[82] Cf. introduction for the difficulties experienced by the Society during the period preceding the Massacre.

[83] Cf. Docs. 1 and 2.

[84] Doc. 1, dated 1 September 1572.

[85] Probably referring to the Queen Mother, Catherine de' Medici.

10. Annibal Codret [86] to Jerónimo Nadal.
Toulouse, 28 September 1572 (ARSI, *Gall. 84*, f. 250).

Incipit: Le ultime che habbiamo .... [on f. 249].

... spero, con la gratia di Dio, che la febre haverà preso fine [87], e io potrò, insieme con gli altri, dar principio a qualche lettione e ritornare poco a poco alle predicationi et altri soliti essercitii, massime con questa bellissima occasione che ci dà la grande mutatione fatta in questo Regno per la *tragoedia* [88] che sa Vostra Reverenda Paternità essere accaduta in Parigi, per la quale molti fanno mostra di volersi riddurre [89] alla Chiesia santa, prevedendo molto bene che *tandem* saranno forzati di farlo, o mettere la vita loro in pericolo.

11. Oliver Manare to Jerónimo Nadal.
Paris, 3 October 1572 (ARSI, *Gall. 84*, ff. 252-253).

Incipit: Non cito in questa ....

Questi dì il padre Maldonato [90] è stato impiegato tre o 4 volte, con grande sodisfattione del Re et i grandi et piccoli, nell'insegnare il Re di Navarra et Condé [91] con altri dottori, et il Vescovo di Pariggi [92] si serve di lui molto familiarmente [93] ....

Come la Compagnia qui comincia a havere credito, et massime il padre Maldonado, appresso la Regina [94] (ch'è hora per partorire [95]), cusì et lui et altri siamo molto spesso richiesti di raccommandare questo et quell'altro per essergli provisto o fatto favore .... [252v]

Monsignor di Dorloron [96], c'ha governato la Casa di Navarra più di 30 anni et finalmente exulato per la religione catholica questi duoi o tre ultimi anni, ci fa grande instanza, con quei stati di Bierne [97] et

---

[86] Annibal Codret (du Codret or Coudret) was born in 1524 in Sallanches, Savoy, entered the Society in 1546, and died at Avignon on 19 September 1599.

[87] Codret had been ill; his doctor called his illness « quintana de genere quartanarum», on f. 250, above.

[88] Tragedy in the original sense of a drama rather than in the more modern sense of a terrible event. Cf. Docs. 24 and 35.

[89] *Riddurre*, cf. introduction.

[90] Juan Maldonado (Maldonat), born in 1533 at Fuente del Maestro, Spain, entered the Society on 10 August 1562, and died at Rome on 5 January 1583. Cf. J. M. Prat, *Maldonat et l'Université de Paris au XVIe siècle* (Paris: Julien, Lanier et Cie., Editeurs, 1856; reprint Aalen, Scientia, 1969).

[91] Henri de Bourbon, Prince of Condé (1552-1588).

[92] Pierre de Gondi (1532-1616), Bishop of Paris from 1569 to 1597, cardinal in 1587.

[93] Cf. introduction, note 6.

[94] Elizabeth of Austria (1554-1592) married Charles IX in 1570.

[95] A daughter was born on 27 October.

[96] Claude Régin, Bishop of Oloron, exiled in 1569 for his role in a rebellion in Béarn, died in 1580. Cf. Nancy Liman Roelker, *Queen of Navarre, Jean d'Albret, 1528-1572* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968) 279-280, 283 n. It is interesting to note that Pius V, at a consistory held on 11 December 1566, declared Régin and five other bishops heretics. Cf. A. Degert, *Procès de huit évêques français suspects de Calvinisme*, in *Revue des questions historiques*, LXXVI (1904) 61-108.

[97] Béarn.

Navarra, da duoi mesi in qua, di havere in quel paese un Collegio fra uno o duoi anni, et per adesso uno o duoi predichatori che vadino con lui per suo paese et vescovato a restituire la religione catholica, come lo commanda et vuole anche il Re istesso di Navarra [98] ....

[253] Con uno Anglese che partirà domani o dapoi per Roma et per la Compagnia, come spero, mandarò il trattato di matrimonio del Padre Emondo [99], il quale ha tanto più di credito hora che l'Admiraglio passato lo volse esterminare [100].

12. Antonio Possevino to Jerónimo Nadal.

Lyon, 5 October 1572 (ARSI, *Opp. NN. 324*, ff. 268-269).

Io non scrissi a Vostra Reverenza alcuna cosa del successo che la mano di Dio ha fatto seguire miracolosamente, essendo questo Collegio occupato, con otto quasi continui confessori, alla riduttione [101] delle reliquie di questi heretici, et anco perché trovò buono il padre Provinciale [102] ch'io predicassi ogni giorno, accioché l'instruttione fosse più universale, et l'oratione più unita et efficace, per darne gloria a Dio Signor Nostro, essendosi per questo ornata la chiesa, et fatta l'oratione publica innanzi il santissimo sacramento.

Dapoi Vostra Reverenza havrà inteso i particolari. Ma circa questa città può dirsi che debbono essere stati uccisi da mille o mille dugento heretici [103], con tanto fervore de' catolici, che *gladius Gedeonis* [104] correva per vendicarsi del sangue già sparso de' catolici innocenti. Circa undici o ministri o che dovevano promoversi a quel precipitio sono stati come gli altri [gettati] giù pe'l Rodano [105]. Et degli istessi heretici, correvano come in porto nel Collegio nostro. Fra tanto non si mancava, con consenso del Signor Governatore [106], di visitare le prigioni, dove erano coloro i quali di mano in mano si andavano spedendo [107]. Et de' libri heretici ben dugento et venti balle si sono spente et brusciate, et si va giornalmente purgando il restante. Non essendosi, in una congregatione di tutti i religiosi et curati che si fece per dare ordine a questo residuo di heretici, ritrovato altri che il Collegio che havesse autentica auttorità di assolvergli [108] (non essendo qui [268v] l'Arcivescovo [109]), talmente che certo il Collegio ha havuto che fare assai, et già la chiesa nostra mostra che non senza providenza divina doveva aggrandirsi ....

---

[98] Charles IX subsequently ordered the Jesuit Émond Auger to accompany Antoine de Gramont, who was given the task of reestablishing Catholicism in Béarn. Cf. Doc. 37.

[99] Émond Auger's *Discours du Sainct Sacrement de Mariage, Livres II. Contre les heresies, et mesdisances, des Calvinistes, Bezeans, Ochinistes, et Melanchthoniens* (Paris: Chez Gabriel Buon, 1572). Auger was born in 1530 at Alleman near Troyes, entered the Society at Rome in 1550, and died on 19 January 1591 in Como.

[100] Cf. introduction.

[101] *Riduttione*, cf. introduction.

[102] Claude Matthieu.

[103] Cf. note 64 for the number killed at Lyon.

[104] The sword of Gideon, *Judges* 7 : 14.

[105] The Rhône river.

[106] François de Mandelot (1529-1588).

[107] Cf. introduction.

[108] Cf. note 136 for a discussion of Jesuit authority to absolve heretics.

[109] Cf. note 70 for the archbishop.

Questa notte passata tre capi di questi heretici sono stati fatti morire [110]. Et quei Francesi ch'erano in Mons venendo verso la Picardia si intende che per ordine del Re sono stati fatti tagliare in pezzi [111].

Con così segnalati fatti, nei quali si scuopre potentissimo il braccio di Dio Signor nostro, in questa hora si intende la felice nuova della rotta dell'armata di Turchi [112]. In che vorrei humilmente pregare la Reverenza Vostra che consideri se si dee proporre a sua Santità [113] che, quando si mandano giubilei, o attioni di gratie da farsi in publico, si procuri che tutti gli Arcivescovi et [269] Vescovi gli facciano subito publicare in questo regno, significando che non aspettino che vengano le quattro tempore, per fare due servigi, come si dice, ad un tempo, et che per amore di Dio si usi gratitudine verso così segnalati benefici di Giesuchristo, il cui nome viva *in saeculum saeculi*. Amen ....

Ai novitii [114] raccomando con tutto l'animo di nuovo le cose di questo regno, dove la santa memoria del Padre Ignatio [115] spese tanti sudori, i quali adesso spero in Giesuchristo germoglieranno fecondissimamente, se i nostri peccati non impediscono.

13. Claude Matthieu to Jerónimo Nadal.

Lyon, 5 October 1572 (ARSI, *Gall. 84*, ff. 256-256v).

Incipit: per questo corriero ho ....

Il castigo delli heretici va sempre inanzi, et anche questa notte passata sono stati amazzati alcuni capi in questa città [116]. Vostra Reverenza faccia per l'amore di Christo raccommandare al Signore questo Regno ....

[256v] Speriamo, con la gratia del Signore, ottenere qualche confiscatione per questo Collegio; è ben vero che sono cose tanto intricate che andaranno alla longa, et questo Collegio è molto necessitoso [117].

14. Oliver Manare to Jerónimo Nadal.

Paris, 5 October 1572 (ARSI, *Gall. 84*, f. 258).

Incipit: Il desiderio generalmente di ....

Il Re di Navarra ha fatto nuovi ordini et commandamenti per sue terre et paesi per la restitutione della santa religione nostra catholica [118] et bando di tutti li ministri de l'heresia, rimettendo il tutto in quello

---

[110] Julian de la Bessée, who held the honorific title of *valet du chambre du roi;* Clément Gautier, a deacon of the reformed church; and Perceval Floccard, a money changer. Cf. Puyroche (see note 36), 409-411.

[111] Cf. note 53 for the French forces at Mons.

[112] A false report, cf. Doc. 18.

[113] Gregory XIII.

[114] That is, the Jesuit novices living in Rome.

[115] Ignatius Loyola.

[116] Cf. note 110 for the names of the leaders.

[117] Cf. introduction.

[118] Cf. note 192.

stato ch'era suo paese vivendo il Re Henrico Christianissimo [119], et pigliò lunedì alla santa messa l'ordine di San Michaele [120], con gran pompa et laetitia di tutti i buoni [121].

15. ANTONIO POSSEVINO TO JERÓNIMO NADAL.
Lyon, 6 October 1572 (ARSI, *Opp. NN. 324*, ff. 270-270v).

Io non pensavo di havere hoggi questa commodità di scrivere anchora questa a Vostra Reverenza doppo quella ch'io scrissi hieri sera [122] per conto delle cose di questo Regno, le quali quanto più vanno innanzi, tanto mostrano di pigliare migliore progresso, di che Dio Signor nostro ci doni gratia, con sincera gratitudine, di riconoscere questa misericordia sì grande.

Il signor Giovanni Michele, Ambasciatore dell'Illustrissima Signoria di Venezia [123], essendo ripassato per questa città per ritornarsene a Venezia, mi ha detto che, fra l'altre cose che si ritrovarono presso dell'Amiraglio [124], furono alcuni libri o commentarii delle cose sue, et registri dell'ordine che haveva dirizzato in tutto questo regno; i quali registri, secondo l'admirabile sapientia di Dio, dove pensava il Demonio che dovessero servire alla ruina, hora servono alla riparatione di santa Chiesa, poiché il Re scuopre et scatena la congiura, facendo in ogni parte morire coloro i quali erano o capi o principali complici di questa sceleraggine.

Tutto il negotio di questa heresia era distinto in ventiquattro chiese, sì come essi chiamavano, ciascuna delle quali havendo un principale capo, si rapportavano nelle cose urgenti a sei capi, et questi a due, cioè, come si crede, alla già detta Reina di Navarra [125] et al detto Amiraglio. Pagavano o contribuivano ogni anno gli heretici ottocento mila franchi, che saranno da 300 mila scudi, dei quali, oltre centomila franchi che haveva la detta Reina et 40 mila l'Amiraglio et altri altre provisione, si faceva una massa, o per trattenere i stranieri capi di i complici, o per fare le levate, a' tempi loro, delle genti che giudicavano etc. Ha con questa luce, et per havere trovate tutte le cifre et contracifre, trovato il Re i modi per estinguere questa rabbiosa fiamma; talché, havendo un dì, questi giorni passati, Sua Maestà dimandato ad una catolica Principessa quanto tempo era ch'egli era Re, essa rispondendo ch'erano undici anni, egli rispuose: — Non è così, ma sono soli undici giorni —, quanti erano scorsi doppo che haveva fatto morire l'Amiraglio; senza quel [270v] che

---

[119] Henry II (1518-1559, king in 1547), the father of Charles IX.

[120] *Ordre de Saint-Michel*, order of knighthood founded by Louis XI in 1469.

[121] Catherine de' Medici burst out laughing at the sight of the former Huguenots, Navarre and Condé, taking part in the religious ceremony.

[122] Doc. 12.

[123] Giovanni Michiel, one of Venice's best diplomats, had been sent to Paris in the summer of 1572 in order to urge the French court to follow a policy of peace towards Spain. Upon his return home, Michiel gave the traditional report to the Venetian Senate. Much of what Possevino wrote can hence be found in « Relazione di Francia di Giovanni Michiel, ambasciatore straordinario, 11 nov. 1572», in *Le relazioni degli ambasciatori veneti al Senato durante il secolo decimosesto*, Eugenio ALBÈRI, ed. (Florence: Tipografia all'Insegna di Clio, 1839-1862), 1st series, IV, 275-310.

[124] Gaspard de Coligny.

[125] Jeanne d'Albret (1528-1572), Queen of Navarre in 1555, mother of Henri de Bourbon, King of Navarre.

disse a Monsignor di Savignì, capitano della sua guardia et persona molto catolica et vecchia, il che fu che, havendo fatto spedire quei capi heretici, gli disse: — Che dite hora, mio Padre (così chiamandolo amorevolmente): non sono io uscito a questa volta di paggio?

Et già Vostra Reverenza havrà inteso quante centinaia di heretici sono stati castigati et uccisi a Orleans, i cittadini della quale città essendo iti al Re per dimandare ciò che voleva che sene facesse, il Re non rispuose loro altro, salvo che erano dapoco, et che non valevano nulla; laonde essi, ritornando diligentemente a Orleans, fecero la purga di quella Città [126], sì come dapoi a Roano [127], Bles [128], Rems [129] in Ciampagna [130], et in questa et altre città è seguito, con la gratia di Dio Signor nostro. A lui sia la gloria et benedittione in eterno, etc.

A Bisanzone [131] l'Imperatore [132] si intende che ha mandato commissarii, acciò che non ci dimori huomo alcuno heretico, et così quasi tutti erano di già usciti [133]. Il che non solo è grande benefitio di Dio Signor nostro per quel paese, ma anco sarà stato buona dispositione per seminarvi la verità dai due nostri che di questo Collegio si mandarono la settimana passata [134]. Questo è quanto può dirsi a presente, a gloria di Dio, aggiungendo che tutta questa città è hoggi in grandissimo giubilo per la felice nuova della vittoria de' nostri contra il Turco [135]. Accresca Sua Divina Maestà, co i beneficii, la gratitudine nei nostri cori. Amen.

16. Claude Matthieu to Jerónimo Nadal.

Lyon, 6 October 1572 (ARSI, *Gall. 84*, f. 262).

Incipit: Hoggi scrivendo a Vostra ....

Io dubitava anche se la facoltà di absolvere *ab heresi* si può concedere alli sacerdoti della Compagnia non professi, essendo che nella Bulla di Julio 3.° sono queste parolle: *ac quoscumque a casibus haeresis et aliis contra fidem, et consequentibus censuris quibuscumque, etiam per te et successores tuos vel alios similiter professos ad id idoneos etc. absolvendi etc.* [136]

---

[126] Bimbenet did not mention this incident, nor did Michiel in his report. For the massacre at Orléans, cf. note 37.

[127] Rouen. The Massacre at Rouen began on 24 September and continued for five days. Over 500 were killed. Cf. Nicétas Periaux, *Histoire sommaire et chronologique de la Ville de Rouen* (Rouen: Lanctin, 1874) 320.

[128] Blois.

[129] Reims.

[130] Champagne.

[131] Besançon.

[132] Maximilian II of Austria (1527-1576, emperor in 1564).

[133] This is not mentioned in *Histoire de Besançon, des origines à la fin du XVIe siècle*, published under the direction of Claude Fohlen (Paris: Nouvelle Librairie de France, 1964) 629-630. On the contrary, « la Saint-Barthélemy bisontine » was an inquest which resulted in the exile of fifty and the death of only one Calvinist on 16 December 1572.

[134] Jacques Noez and Annet Goyes had been sent to Besançon by Claude Matthieu at the request of the Archbishop of Besançon and the Governor of Antwerp. Cf. ARSI, *Gall. 84*, ff. 237 and 256: Matthieu to Nadal, Lyon, 22 September and 5 October 1572.

[135] A false report, cf. Doc. 18.

[136] Cf. « Confirmatio Privilegiorum Societatis et Aliorum Nova Concessio », issued by Julius III on 22 October 1552, in *Institutum S. I.*, I, 28. This bull gave professed members of the Society an authority which was not given to the French bishops. Cf. Archivio

17. Claude Matthieu to Jerónimo Nadal.
Tournon, 17 October 1572 (ARSI, *Gall. 84*, ff. 275-275v).

Incipit: Arrivai qui in Tornone ....

Il Signore Marescallo Damvilla [137], il quale arrivò qui hieri sera, m'à fatto grande instanza che io li concedesse il P. Possevino per qualche tempo, per agiutare alla conversione delle anime del suo governo di Languedoc, et che, ogni volta che io vorrebbe, ritornarebbe in Lyone. Ma io mi sono scusato, dicendo che l'anno passato Sua Santità [138] havea ordinato che non lasciasse Lyone, et che, questo havendo procurato la natione Italiana di Lyone, io me dubitava che Sua Santità non havrebbe per bene che lo levassimo di Lyone, dove è molto necessario. M'à preghato però scriverne a Vostra Reverenza. Le ragioni principalle perché pare che non se li debbe concedere sono: Prima, perché non habbiamo nissun per mettere in suo luoco in Lyone, et non vi è predicatore delli nostri senon lui, et, se si levasse, non so anche come potrebbe vivere quello Colleggio [139]. 2.ª Il P. Possevino spesse volte à una certa infirmità di gambe, quale pare che tenda a paralisia, di modo che l'an passato è stato spesse volte costretto di guardar il letto, et penso che li sarebbe molto difficile di seguitare detto Signore per il suo governo, senza grandissimo preiuditio della sanità. 3.ª Il detto Signore, per le cose passate, è molto male voluto in Tholosa [140] et alli luochi circonvicini; di modo che, essendo con Sua Signoria alcuno dei nostri, massime a questo principio, che non ha ancora dimostro altrimente per effetto quello che vuole fare contra li heretici, sarebbe periculoso che la Compagnia in quelle bande se facesse [257v] odiosa [141]. 4ª Pare anche, secondo le parolle che Sua Signoria mi ha detto, che, essendo difficile di potere levare il P. Possevino di Lyone, se contentarebbe haverne uno altro delli nostri.

Tuttavia pare si farebbe gran servigio a Dio Nostro Signore se questo Signor havesse *ad tempus* alcun delli nostri seco: Primo, perché pare che habbia buonissima voluntà di aiutarsi delli ministerii della Compagnia, tanto per suo rispetto, come anche per l'aiuto delle anime che sono nel suo governo. 2.° Perché sempre à mostrato molta buona affettione alla Compagnia, quantunche sia stato alquanto male con alcuni particolari d'essa. 3.° Io penso che la Magestà del Re l'haverebbe a piacere. Queste sono le ragioni che mi occorrono pro et contra. Piacerà a Vostra Reverenza darmi risposta quanto prima, et scrivere in modo che io li possi mostrare le lettere, percioché lui mi ha detto che sarebbe qualche tempo presso d'Avignone, et che, andando io lì fra pochi giorni, lo potrebbe anche ritrovare.

Segreto Vaticano, *Francia 283*, f. 75v, Cardinal of Como to Antonio Salviati, Rome, 22 October 1572: « Per la facultà di assolvere Ugonotti, si sono mandati a Vostra Signoria molti brevi per Vescovi »; and *Francia 5*, f. 309, Salviati to Como, Paris, 5 December 1572: « Si manda la lista de' Vescovi a quali si sono mandatti i Brevi per assolvere dall'heresia ». The professed Jesuits needed no such « brevi per assolvere dall'heresia ».

[137] Henri I de Montmorency-Damville, Maréchal of France (1534-1614).

[138] Pius V (1504-1572, pope in 1566).

[139] Possevino was rector.

[140] Toulouse.

[141] Damville was Catholic but not an extreme one. In fact, he could be considered the leader of the *politiques*. Cf. Franklin Charles Palm, *Politics and Religion in Sixteenth Century France: a Study of the Career of Henry of Montmorency-Damville, Uncrowned King of the South* (Boston: Ginn and Company, 1927).

18. Oliver Manare to Jerónimo Nadal.
Paris, *18 October 1572* (ARSI, *Gall. 84*, f. 277v).

Incipit: Gratia al Signore siamo ... [on f. 277].

Noi habbiamo havuto qui una allegrezza, ma c'ha poco durata, per un corriero venuto al Re dal suo ambassadore che sta in Venetia [142], il quale portò nuova d'una vittoria contro il Turco magiore della prima [143], et ne fece il Re cantare *Te Deum Laudamus*. Et l'ambassadore di Spagna [144] ne fece festa. Ma niente altro puoi s'à inteso; che ci fa credere essere stata falsa la nuova. Christo benedetto si degni, nonostante li peccati nostri, darcila vera, a sua santa gloria.

Li Hughenoti tengono la Rochella ostinatamente, et altre terricciole, et fanno grandi danni, et minacciono; ma il Re fa apparecchio contra di loro, et heri partì gran numero di Artegliaria contro di loro, et già sono mezzo assediati. Ma parecchi huomeni di guerra da parte loro si sono ritirati in detti luoghi, dove si dice c'hanno amazzati tutti i poveri catholici [145] ....

19. Antonio Possevino to Jerónimo Nadal.
Lyon, *19 October 1572* (ARSI, *Opp. NN. 324*, f. 274v).

Incipit: La presente significherà à .... [on f. 274].

D'altra parte gli heretici del Linguadoc, per quanto mi ha detto Monsignor Damvilla, fanno alcune scorse, et ritengono alquante città o terre, con animo di combattere. Il che, come può essere che causerà la totale estirpatione di questa peste, così forse farà che costì si rinnovi qualche viva oratione a Dio benedetto, acciò che questa cosa non tiri con seco alcuno inconveniente, massime contra i catolici, dei quali intendo che alcuni sono stati uccisi da coloro per rabbia et vendetta.

20. Juan de Polanco [146] to Claude Matthieu.
[*Rome*], *20 October 1572* (ARSI, *Germ. 108*, f. 245).

Con questa si farà breve risposta a quelle della Reverenza Vostra di 22 di settembre, 5 et 6 del presente [147]. Ci rallegriamo nel Signore della bona occupatione che finhora scrive haver havuto li nostri costà con la conversione degli heretici, se ben ci diaspiace [*sic*] della indispositione che, in parte con queste fatiche, l'è sopragionta al P. Rettore Possevino.

---

[142] French ambassador in Venice, Arnauld du Ferrier (1506-1585).
[143] Victory at Lepanto, 7 October 1571.
[144] Don Diego de Zúñiga.
[145] For the situation at La Rochelle, cf. Jean Loutchitzky, ed., *Documents inédits sur l'histoire du Languedoc et de La Rochelle après la Saint-Barthélemy* (*1572-1574*) (Paris: Sandoz et Fischbacher, 1873).
[146] Cf. note 66 for Polanco.
[147] Cf. Docs. 7, 13, and 16.

21. Juan de Polanco to Antonio Possevino.
[Rome], 20 October 1572 (ARSI, *Germ. 108*, f. 246).

Ci sono state le nuove, che la Reverenza Vostra ci ha mandato [148], molto grate nel Signore, per la speranza grande che haviamo che cotesto Regno sarà presto purgato a pieno delle heresie, et eccitato con questa occasione tanto più alla devotione et servitio del Signore.

22. Oliver Manare to Jerónimo Nadal.
Paris, 25 October 1572 (ARSI, *Gall. 84*, f. 282).

Incipit: Non havendo lettere ....

L'Admiraglio è stato spicato di notte, et portato via sua carogna non si sa dove né da chi; forse ch'Iddio vuole che sia mangiato da cani [149]. Almanco non è stato degno di restare pure alla forca in compagnia delli buoni, né anche delli mancho tristi di lui.

23. Antonio Possevino to Juan de Polanco.
Lyon, 31 October 1572 (ARSI, *Opp. NN. 324*, f. 277).

Incipit: Questa servirà per accusare ....

Sanserra [150], città tenuta dagli heretici qui in Francia, si è restituita al Re [151], per cui salute, quanto più i nostri pregheranno, tant[o] più si spera che ne riuscirà buon frutto.

24. Annibal Codret to Jerónimo Nadal.
Toulouse, 2 November 1572 (ARSI, *Gall. 84*, ff. 291-291v).

Havemo ricevuto le lettere di Vostra Reverenda Paternità delli 22 di settembre [152], et con quelle rallegrati nel Signore della charità che mostra verso questo Regno, col desiderio di saper che successo ha havuto in queste parti [153] la *tragoedia* [154] accaduta in Parigi; del che mi rincresce di non potergli scrivere tanto bene quanto per il servitio di Dio si poteva sperare et desiderare. Tuttavia una parte degli heretici, insino a cento cinquanta o cerca, sono stati amazzati in questa terra, gli altri essendo

---

148 Docs. 6, 12, and 15.

149 Coligny's decapitated, mutilated, and unclothed body had been on display at the gallows at Montfaucon. It was removed by servants of Montmorency and buried at Chantilly.

150 Sancerre.

151 A misleading report, Sancerre was still under siege in 1573.

152 ARSI, *Germ. 108*, ff. 242v-243.

153 Oddly enough, the letter did not mention the Massacre. Perhaps the final draft contained a postscript asking Codret for further information on the massacre in Toulouse.

154 Cf. note 88.

fugiti, e ritiratisi nelle terre vicine, donde adesso fanno del male a questo contorno, giunti con altri ch'hanno occupato alcune terre di nuovo qui vicine, e fatto del male, tanto che tutto il paese se ne sente [155]; si spera pur che quelli che hanno le arme in mano daranno ordine che tutti vengano all'obedientia del Re, e che la sua santa intentione (qual'è che tutti vivano alla catholica) sia esseguita; e così intendiamo che sua Maestà l'ha mandato a quelli che di qua governano [156]....

[291v] C'è anchora la difficultà delli camini, havendo gli heretici alcune terre che stanno in essi, e facendo corse; talmente che, come stanno le cose, non si può passare per adesso senza grande pericolo.

25. Juan de Polanco to Claude Matthieu.

Rome, 3 November 1572 (ARSI, *Germ. 108*, f. 246v).

Due della Reverenza Vostra havemo ricevuto, di 11 d'ottobre di Lione et 17 del medesimo di Tornone [157], et ci rallegramo nel Signore molto che Monsignor Massiale d'Anvila [158] sia così desideroso d'aiutarsi dei ministerii di nostra Compagnia, et servirsene per la riduttione [159] delli heretici di quel stato di Lenguadoch [160], dove c'è così grande bisogno; et desideramo molto, per ogni rispetto, poter servire a sua Eccellenza. Però, quanto al padre Possevino, per quel che qua pare, non sarà possibile possi servire in questo ministerio, essendo verisimile che sua Santità non saria contenta si partessi di Lione; né anche si vede come la sua indispusitione potessi portare sì grave et difficile peso, tanto più essendo quel collegio per molti rispetti necessitato della sua presenza. Contuttociò, desiderando noi fare questo servitio al signor Maciar d'Anvila, haveremo a charo che la Reverenza Vostra ci avisi se vi è qualcuno nella provintia sua che potessi andare in Lenguadoche, in uno o più loghi di quel stato, quali fussero più bisognosi et sua Eccelenza li consignassi, accioché lì potessero aiutar l'anime con li ministerii di nostra Compagnia, conforme al nostro instituto. Ben è vero che di qua non si vede chi possi fare in cotesta provintia questo uffitio. La Reverenza Vostra adonche ci avisi, acciò si proveda.

---

[155] The massacre at Toulouse did not occur until 4 October, when a group of Catholics murdered the Huguenots who had been imprisoned since 3 September. Cf. J. M. Cayla and Perrin-Paviot, *Histoire de la ville de Toulouse* (Toulouse: Bon et Privat, 1839) 492-493.

[156] Cf. note 36 for Charles' instructions.

[157] Doc. 17.

[158] Maréchal Damville, cf. note 137. The secretary had some trouble with maréchal; the Italian equivalent would be *maresciallo.*

[159] Cf. introduction.

[160] Languedoc.

26. Juan de Polanco to Claude Matthieu.
[Rome], 3 November 1572 (ARSI, *Germ. 108*, ff. 246v-247).

Con questa va la risposta [161] a quello che ricerca il Signor Mariscal d'Anvila; et quantunque si manda separata, se per sorte fossi necessario mostrargliela, pur ci pare che questo non sarà necessario, et bastarà che la Reverenza Vostra gliela dia a bocca. Et se bene si havessi a mandar qualcuno, si giudica spediente che non vada con il predetto Signore, ma che stiamo prima a vedere [247] la riuscita che farà in quel stato con la sua andata per humiliar li Hugonoti, dandoli buona speranza che non mancaremo, con la opportunità, havendo chi lo possa fare, di servir a Sua Eccelenza in questa sì importante opera per il servitio de Iddio et di quel stato, procurando che vada consolato; et, come havemo detto, Vostra Reverenza ci avisi se c'è chi lo possa fare.

27. Juan de Polanco to Antonio Possevino.
Rome, 3 November 1572 (ARSI, *Germ. 108*, f. 247).

Incipit: A quella della [R.]V. ....

Ci dispiace del insulto delli Ugonotti nella Linguadoche, et non si mancarà di raccomandare li catholici et signori, et sperama [*sic*] che, con questo lor sulevamento [162], si pigliarà tanto più gagliardamente il negotio per humiliarli, il signor Marcial sarà forzato di fare quel che conviene per servitio de Dio Nostro Signore et del Re.

28. Claude Matthieu to Juan de Polanco.
Tournon, 3 November 1572 (ARSI, *Gall. 84*, f. 294).

Already edited in MHSI, *Polanci Complementa*, II, 139-141: The provincial congregation has been scheduled for 12 January at Tournon, but some may not be able to attend on account of the dangerous traveling conditions. The Huguenots control most of the roads in Languedoc.

29. Oliver Manare to Juan de Polanco.
Paris, 12 November 1572 (ARSI, *Gall. 84*, f. 304v).

Incipit: Nel danno c'ha ricevuta .... [on f. 304].

Monsignor de Mompensiero [163] ha mandato il padre Maldonado [164] alla sua figliuola Madama di Buglione [165], Hughenota. La ragione è stata che ella ha pregato gli fosse mandato un certo ministro chiamato des Ro-

[161] Doc. 25.
[162] *Sollevamento*, revolt.
[163] Louis de Bourbon, Duke of Montpensier (1513-1582).
[164] Cf. note 90 and introduction.
[165] Françoise, married in 1558 to Henri-Robert de la Mark, Duke of Bouillon.

siers [166], che si truovò alla conferenza 4 anni sono fatta in presenza et favore di quella in questa città; il quale con questo catechismo del Re s'è convertito, ma si dubbita che non interiormente. La ragione che lei desiderava questo è ch'egli è stato colui che l'ha pervertita et condotta fuora della Chiesa. Ella adunque dice che vorria intendere da lui li motivi di sua conversione, acciò se ne aiuti anchora lei, bisognando; et che colui chi l'havesse invelenata [167] gli dia l'antidoto et rimedio. Il Cardinal Borbono [168] ha richiesto anche detto padre di visitare sua cugnata, la vedova del prencipe defunto di Condé [169], al ritorno.

Noi siamo per havere una guerra contro li ribelli et ostinati che tengono la Rocella [170], Nimes, Mont'Albano [171] et alcune altre terre di mancho momento. Ma il Re, gratia al Signore, è meglio seguito et è ubbedito, che l'anni passati.

30. Oliver Manare to Juan de Polanco.

Paris, 15 November 1572 (ARSI, *Gall. 84*, f. 310).

Incipit: Questa sarà per accompagnar ....

Un certo marchese di Spagna [172] è arrivato in questa Corte per congratularsi in nome del suo Re [173] con la Maestà Christianissima [174] della vittoria ch'Iddio gl'ha data nelle Matine di Santo Bartholomeo. Donde tutti li buoni se ne sono rallegrati, et il Re gl'ha fatto carezze et honorato trattamento.

La Rochella à aggionto a sua rebellione di dichiararsi Republica, et hane fatti ordini et maestrati convenienti al suo dannevole conseglio, et alcuni dicono ch'hanno fatti obbrobrii molti al Re in sua imagine et figura. Ma il Re fa apparecchi grandi per castigarli la primavera, si persevereranno in sua ostinatione.

31. Claude Matthieu to Juan de Polanco.

Tournon, 20 November 1572 (ARSI, *Gall. 84*, f. 319-319v).

Already edited in MHSI, *Polanci Complementa*, II, 147-149: Has received Polanco's letter (Doc. 26) regarding the request of Damville. Due to the dangerous traveling conditions, Matthieu could not send Jean de La Grange to Castelnaudary.

---

[166] Hugues Sureau du Rosier (des Rosiers) (d. 1575).
[167] A difficult word to read.
[168] Cardinal Charles de Bourbon-Vendôme (1523-1590).
[169] Françoise-Marie d'Orléans-Longueville, second wife of Louis de Bourbon-Condé (married in 1565).
[170] La Rochelle.
[171] Montauban.
[172] Don Antonio de Guzmán y Zúñiga, Marquis of Ayamonte (d. 1580).
[173] Philip II (1527-1598, king in 1556).
[174] Charles IX.

32. William Creichton[175] to Juan de Polanco.
Avignon, 21 November 1572 (ARSI, *Gall. 84*, f. 321v).

Incipit: Alli 18 di questo .... [on f. 321].

Stammo colla guerra qui apresso a Nismes[176], dove stanno gli Hugonotti forti, et da continuo guadagnono castelli et luoghi forti per la Languedocca et la Gasconia[177] verso la Rochella; et in vero da Nymes[176] insino a la Rochella ponno andar et dormir sempre in qualche luogho che tengono, come si crede et si dice. Il buono è che non hanno capi, et gli principali di loro che restono non vogliono più andar contra il Re, come Monbrun[178] et altri. Gli detti Hugonotti tenghono questi luoghi comendati, come dicono, per un grande, ma non li danno nome; così servono adesso *ignoto Deo* etc.[179] Pur hanno pigliati il nome d'Inglesi in alcuni luoghi, et hanno lasciati il nome d'Hugonotti.

Il Mareschallo d'Amvilla, Governatore de questo paese, sta in Beaucaro[180], ma non ha le sue forze anche ragunate, et si dice che per questo o un [altro] anno può anchor durar questa guerra. In Orange non si muovono, perché quel Governator hugonotto[181] è tanto fino, che non si muove; anzi è molto amorevole, fin tanto ch'habbia il modo di nuocere, come si vedde questo anno quando, dopo molte carezze, al fine fece morire più de 60 catholici in Orange.

33. Juan de Polanco to Claude Matthieu.
[Rome], 1 December 1572 (ARSI, *Germ. 108*, f. 251).

Quelle di Vostra Reverenza di 3 di novembre[182] si sono ricevute, et speramo nel Signore si degnarà di levar il pericolo che ci scrive essere essitato [*sic*] dalli Hugonoti nel Lenguadoche, et che al tempo suo li nostri potranno passar liberamente, venendo alla Congregatione. Fra tanto si raccomandarà al Signore si degni di estinguere questa sulevatione[183].

---

[175] William Creichton (Creighton, Creytton, Critton, Crichton), born in Scotland *ca.* 1534, entered the Society on 15 December 1562, and died at Lyon on 9 June 1617.

[176] Nîmes.

[177] Gascogne.

[178] Charles du Puy, sire de Montbrun (*ca.* 1530-1575).

[179] *Acts* 17 : 23. The point was an important one during the sixteenth century. According to the resistance theories developed during this period, resistance to established authorities was justified only if it were led by a lesser magistrate. Without the presence of the Huguenot nobility to give authority to Calvinist resistance, such resistance would be regarded as a popular revolt.

[180] Beaucaire.

[181] Guillaume de Prez, seigneur de Barchon (1535-1596). Cf. E. Arnaud, *Histoire des Protestants de province du Comtat Venaissin et de la Principauté d'Orange* (Paris: Grassart, 1884), II, 222-239.

[182] Doc. 28.

[183] *Sollevazione*, cf. note 162. — After Francis Borgia's death (30 September 1572), the 2nd General Congregation was convocated for April 1573.

34. Juan de Polanco to Antonio Possevino.
[*Rome*], *1 December 1572* (ARSI, *Germ. 108*, f. 251).

Incipit: A quelle di V.R. ....

Quanto alle nuove di Lenguadoche, siben speramo che il Signore si degnarà estinguere simili tumulti et pacificar apieno il Regno di Francia, come per sua benignità s'è dignato di cominciar, tuttavia ci consoliamo, et non si mancarà di raccomandare questo negotio al Signore.

35. Annibal Codret to Juan de Polanco.
Toulouse, *9 December 1572* (ARSI, *Gall. 84*, ff. 334-334v).

Incipit: Alli 25 di novembre ....

Siamo chiamati alla congregatione provinciale per li XII di janaro, a Tornone [184], ma se Dio non ci dà altro stato delle cose publique, in queste parti, che adesso habbiamo, io molto dubito di poter'vi andare, essendo i camini pieni di pericolo, tanto dalli heretici quanto dalli soldati nostri, stando tutto il paese in rivolta doppò la tragedia [185] di Pariggii, et gli heretici di qua desperati et rabbiati più che mai. Pure io me sforzarò quanto potrò di poter'vi essere, con la gratia di Nostro Signor.

Questi giorni havemo inteso, per relatione de muletieri, che duoi delli nostri, i quali venevano da Lione in qua, erano stati pigliati dagli heretici, alli 27 di novembre, tra Rhodez et Alby. Non habbiamo pure nuova da essi, né sappiamo chi siano, sinon che per coniettura pensiamo sia Maestro Joanne della Grangia [186], qual doveva [334v] venire a predicare in Castelnovo d'Arry [187] l'advento et quaresima, et haverà il compagno con seco. Se sono procurate qui lettere di favore, et mandate, per poter'li tirare fuora di capitività, pur'ché non gli habbino già ucisi. Prieggo il Signor li voglia consolare. Sono anche stati presi con essi tre monachi cisterciensi, et alcuni mercanti di questa terra, con mercantia di centomilia franchi per il meno.

Intendiamo anche che un altro delli nostri, mandato da Avignone in Rhodez, è stato preso in Milliau [188], terra molto heretica; né anche di questo sappiamo il nome né altra particolarità, sinon che uno chi porta lettere ci ha detto che l'ha visto pigliare [189].

---

[184] Cf. Doc. 28.
[185] Cf. note 88.
[186] Jean de La Grange. La Grange was not sent because of the dangerous conditions (cf. Doc. 31). I found no evidence to support this *relatione de muletieri*.
[187] Castelnaudary.
[188] Millau.
[189] Again, I found no evidence that supported this story.

36. Francesco Fasani to Juan de Polanco.

Lyon, 30 December 1572 (ARSI, *Gall. 84*, f. 349v).

Already edited in MHSI, *Polanci Complementa*, II, 173-176.

Incipit: Non potendo il Padre .... [on f. 349].

La nostra chiesa è stata queste feste assai ben frequentata. Quattro sacerdoti assidui nella chiesa non ha potuto sodisfare a tanto numero de penitenti. Le feste insin a mezzogiorno è quasi sempre piena la nostra chiesa. Alle prediche del padre Possevino vengono tanti, che alcuna volta la chiesa, con la capella nova et chori, non puol capire tanta moltitudine. Iddio sia benedetto, che qui in Lione non si dice più hora: — Andiamo alla sinagoga degli Hugonotti —, per esser qui non solamente il formale ma anchora il materiale di essa affatto ruinato; ma si dice per la città: — Andiamo a' Giesuisti —. Gloria sia all'altissimo Iddio.

37. Juan de Polanco to Emond Auger.

[Rome], 12 January 1573 (ARSI, *Germ. 108*, f. 255).

Che ci siamo consolato del bon successo che Nostro Signore ha dato alle fatiche sue nella conversion et riduttion [190] vera delli heretici, et che li sidiciosi habbino fatto fine di sedurre.

Che non si sa, infin adesso, che il Re habbia ordinato cosa veruna circa l'andata sua con Monsignor di Gramond [191] in Vearne [192] per rimetter la religion catholica; et la risolutione fatta dal Re di Navarra è assai chiaro segno della sua riduttione [190]; et si spera che l'Illustrissimo Legato[193] et il Cardinale di Lorena [194] haveran assai aiutato acciò la Maestà del Re faccia publicare il Concilio pertutto [195], et osservare, massime circa il negotio della riforma.

---

[190] *Riduzione*, cf. introduction.

[191] Antoine de Gramont (d. 1586), one of the few Huguenots saved by Charles IX at the time of the Massacre.

[192] Béarn. Gramont was given the task of reestablishing Catholicism in Béarn. Charles IX ordered Gramont to convoke the Estates General of Béarn and have them sanction the reestablishment. If they refused, Gramont was authorized to use force. Cf. *Les Huguenots dans le Béarn et la Navarre: documents inédits*, ed. by A. Communay (Paris: Honoré Champion, 1885) 148-149 and note: Antoine de Gramont to Anjou, Bordeaux, 18 February 1573.

[193] Cardinal Flavio Orsini (1529-1581), sent to France by Gregory XIII after the news of the Massacre had arrived in Rome.

[194] Charles de Guise, Cardinal of Lorraine (1524-1574).

[195] This refers to the efforts of the papacy to have the French monarch accept the decrees of the Council of Trent.

RÉSUMÉ

Bien que depuis de nombreuses années le mythe de la complicité des jésuites dans le massacre de la St. Barthélémy ait été relégué au coffre à poussière de l'histoire, l'intérêt qu'a toujours éveillé cet événement autorise la publication de la correspondance échangée, à cette époque, entre les jésuites de France et leurs supérieurs de Rome.

Ces documents ne révèlent rien de sensationnel et ne renferment aucun détail ignoré jusqu'ici sur le massacre et ses conséquences. Les 37 lettres présentent toutefois un grand intérêt, car elles expriment la réaction des jésuites au massacre, leur espoir de voir s'améliorer la position de la Compagnie de Jésus ; elles prouvent, d'autre part, le rôle qu'ont joué les jésuites dans la conversion des Huguenots après le massacre et contiennent des informations sur Émond Auger, le jésuite qui, d'après certains, aurait eu quelque responsabilité dans le massacre de Bordeaux.

Les jésuites ont répondu par une grande joie au carnage de la St. Barthélémy qu'ils considéraient comme une juste intervention du Dieu miséricordieux. Il est difficile de prouver qu'ils aient ainsi réagi parce que convaincus d'une conspiration des Huguenots contre le roi et l'Église. D'autre part, il est évident que les jésuites ont accueilli avec enthousiasme le triomphe inattendu du catholicisme, attribuant, dans ce massacre, un rôle important à l'assistance divine. Ils ont manifesté également leur espoir d'une amélioration de la position de la Compagnie de Jésus en France. Grâce à ce climat d'un catholicisme militant, les jésuites, devenus très populaires et même célèbres, voient leurs espoirs couronnés. Ils acquièrent de plus en plus de popularité, surtout à Paris et à Lyon, grâce à leur œuvre d'accueil et de conversion des Huguenots échappés au massacre. D'ailleurs, ils étaient presque les seuls à avoir la faculté de les absoudre.

Émond Auger exerça différents ministères à Bordeaux. D'après Simon Goulart, le massacre de Bordeaux fut le résultat des sermons incendiaires d'Auger, et Henri Hauser a jugé que les affirmations de Goulart atteignent « le maximum de probabilité ». La correspondance des jésuites ne dément pas cette conclusion pas plus qu'elle ne la confirme.

A GEOGRAPHIC AND GENETIC SURVEY OF JESUIT DRAMA IN GERMAN-SPEAKING TERRITORIES FROM 1555-1602

G. RICHARD DIMLER, S. J. - Fordham University, New York

I. INTRODUCTION

The purpose of this survey is to analyze both geographically and genetically the Jesuit theatre and representative Jesuit dramatists from the first recorded production of a play at a Jesuit college, which was *Euripus* held at Vienna in 1555, until Jakob Bidermann's *Cenodoxus*, performed for the first time at Augsburg in July, 1602. The future development and flowering of the Jesuit drama in the seventeenth century lives in embryonic form both in theory and in practice during these early formative years. Hence a genetic-geographic study can help to throw light on a literary development of importance not only to the sixteenth century but to European theatre as a whole [1]. The present analysis will confine itself to German-speaking territories and dramatists. The dramas are written almost entirely in Latin with exceptions as indicated in the last part of the analysis. However, before treating the works and their authors, it will be helpful to sketch briefly the general situation of the Society of Jesus in German-speaking lands during the years 1540-1602. Some of the peculiarities of Jesuit drama may become more obvious if they are seen against the background of the newly-founded Jesuit colleges and Jesuit origins.

II. THE SOCIETY OF JESUS 1545-1602

A. Origins

The first Jesuit to tread German soil was Peter Faber, Ignatius Loyola's first companion, whom he had met at the University of Paris in 1531.

The first historical record of Faber dates from 25 October 1540 in Worms. Bernhard Duhr (I, 4) tells us that Faber bore a great affection towards the German people. Some four years later, in 1544, the first German Jesuit college was opened in Cologne, strongly supported by Faber. The Jesuit college in Cologne during these early years was

[1] Willi FLEMMING, *Das Ordensdrama* (Leipzig 1930) 308, and Ludwig KOCH, *Jesuiten-Lexikon* (Paderborn 1934) 1740-1741.

perhaps the most important center for the Society in Germany (*ibid.*, 34). Peter Canisius in a letter from 20 December 1574, writes that there was no Jesuit college in existence at that time which did not have in its community a Jesuit who had entered the Society from Cologne (*ibid.*) The second Jesuit college was founded six years later in Vienna at the request of King Ferdinand, and the third oldest Jesuit college was founded in Ingolstadt in 1556. With the death of Johann Eck, one of Luther's most famous opponents, there was no longer a reputable theologian in Ingolstadt, and Duke Wilhelm IV of Bavaria turned to the Pope who prevailed upon the Jesuits to open a college there. These first colleges are important for the beginning of the Jesuit drama. They are its seedbed and it is in conjunction with these colleges that dramas were both written and performed. Moreover, the Jesuit drama is given its impetus from a distinctive educational program which was just being inaugurated at that time, and, above all, from the dialogue, which had first been popularized at the early colleges in Italy and Sicily [2].

The principle reason for the foundation of colleges up to 1556, at least from the point of view of the new Society, was the education of young Jesuits, although poor students might be allowed to attend even if they had no intention of becoming Jesuits. Furthermore, in 1556, the year of Ignatius' death, in the revised form of the *Constitutions*, he gave instructions that schools were to be founded specifically for extern students. « Habita ratione, non solum profectus in litteris Scholasticorum nostrorum, sed etiam profectus in litteris et moribus externorum, quos in nostris Collegiis instituendos suscepimus, scholae publicae, ubi commode id fieri poterit, aperiantur, saltem in disciplinis humanioribus » [3].

B. Growth

The geographical nature of the colleges of the Society of Jesus in German-speaking territories is largely determined by the structural form of the Jesuit Provinces.

For administrative purposes Ignatius divided the Society into provinces. In 1546 there was one Province, Portugal. At the time of Ignatius' death in 1556, there were ten. The rapid growth of the Society at this time can be seen in the increase in the total number of provinces. Of the ten provinces in 1556, two were German: the Upper-German and the Lower-German. In 1563 a third German-speaking province was created, Austria. The dramas and the authors under analysis all belong to these three German-speaking provinces. Between 1545 and 1600 the following colleges were founded [4]. In the Upper-German Province: Ingolstadt (1556), München (1559), Dillingen (1563), Luzern (1574), Freiburg Schw. (1582), Augsburg (1582), Regensburg (1589), Pruntrut (1591). In the Austrian Province: Wien (1552), Prag (1556), Innsbruck (1562), Hall (1569), Graz (1573). In the Lower-German Province: Köln (1544), Trier (1560), Mainz (1561), Speier (1567), Fulda (1571), Heiligenstadt (1575), Molsheim (1580), Paderborn (1580), Koblenz (1580), Münster (1588), Emmerich (1592), Hildesheim (1597).

---

[2] Allan P. FARRELL, S. I., *The Jesuit Code of Liberal Education* (Milwaukee 1938) 122.

[3] *Constitutiones*, P. IV, c. 7, nº 1. MHSI, *Constitutiones*, III, 128.

[4] The following facts are based on DUHR, I, 92-162, and Joh. MÜLLER, *Jesuitendrama*, II (Augsburg 1930) 43 ff.

III. Jesuit dramatists

Having briefly sketched the principle collegiate foundations within the three German-speaking provinces during the years 1546 to 1602, and having indicated briefly the first movements of the Jesuits on German-speaking soil, we can proceed next to a study of the Jesuit dramatists themselves. Our main interests will be: who were the outstanding dramatists, what were their geographical origins, and in what did their formal training consist. We will consider only those who have produced one or more surviving written works. There were additional dramatists, to be sure, but we have no traces of their works [5]. These missing works did not survive the ravages of time or the Thirty-Years War, or else researchers have not yet gained access to them.

Müller lists a total of 304 dramas produced between 1555 and 1602 (II, 43-55). Many others have not been found and presumably some remain within the archives of the Society itself.

The following German-speaking Jesuits wrote plays between 1555 and 1602, but since they are of lesser significance they will be omitted from the present survey: Georg Dingenauer (III, 86) [6], Josse Brant (II, 88), Michael Pott (VI, 1112), Wolfgang Schoensleder (VII, 855-856), Augustin Turrianus (VIII, 282), and Nikolaus Salius (VII, 475).

A. Origins

The inquiry will center on the following dramatists listed in chronological order by birth. Peter Michael, gen. Brillmacher (1542-1595), born in Cologne and active in Trier, Mainz and Speier. Jakob Pontanus (1542-1626), born in Bruck, active in Prag, Dillingen and Augsburg. Wolfgang Starck (1554-1605), born in Innsbruck and active there. Ferdinand Crendel (1557-1614), born in Munich and active there. Matthäus Rader (1561-1634), born in Innichen in the Tirol and active in Switzerland and Munich. Jakob Gretser (1562-1625), born in Markdorf in Swabia and active in Switzerland. Georg Agricola (1562-1635), born near Augsburg and active in the Augsburg area. Jakob Keller (1568-1631), born in Sackingen and active in Ingolstadt, Regensburg and Munich. Jakob Bidermann (1578-1639), born in Ehingen in Swabia and active in Munich, Dillingen and Augsburg [7].

Pontanus is best known as the theoretician among the early Jesuit dramatists by reason of his *Poeticarum Institutionum Libri III* published at Ingolstadt in 1594 (Duhr, I, 672). But he also wrote six plays (Müller, *Jesuitendrama*, II, 7-8). The outstanding dramatists of this period are Gretser, Pontanus and Bidermann.

---

[5] Müller, *Jesuitendrama*, I, 18.

[6] References are to Sommervogel.

[7] The above data can be found in Müller, *Jesuitendrama*, II, 7-20, and Duhr, I, 325-356. Cf. also pertinent articles in Ludwig Koch, *Jesuiten-Lexikon*.

The majority (7) of the nine dramatists were born in Upper-Germany and were active in the Augsburg-Regensburg-Ingolstadt-Munich quadrant. Michael is the only dramatist who was born and who was active in Cologne and in the territories of the Rhein Province. Gretser and Bidermann were of Swabian origin. Interestingly, no two dramatists were born in the same town or city. Rader and Bidermann, however, were very close friends. They exchanged hundreds of letters which are now preserved either in the Munich *Staats-bibliothek* or in private Jesuit archives. A study of the possible influences which the Jesuit dramatists had on each other would make an interesting and even fascinating study.

B. Training

Remarkably enough, the training and education of the Jesuits of the sixteenth century would be somewhat similar to the courses of the late 1950's and early 1960's. After novitiate training, two years were spent on humanistic studies, two to three years on the study of Aristotelian-Thomistic philosophy and four years on Theology. There were variations from Province to Province but the most important of the classical Greek and Latin authors were studied: Homer, Demosthenes, the Greek tragedians, Vergil, Ovid, Horace, Terence, Plautus and Seneca. This heavy emphasis on the humanities and also on the classical drama, especially from Plautus, Terence and Seneca, has a decided influence on the dramas that were written. One of the chief shapers of the *Ratio Studiorum*, which will be discussed below, was Jerome Nadal, who absolutely insisted on the need for the study of the humanities in Jesuit colleges in his *Ordo Studiorum* (Farrell, *Jesuit Code*, 54-62 and 76-86).

IV. Jesuit dramas

Here the main concern will be the genesis and the geography of the dramas themselves, i. e., where and when they were staged, what were the leading centers of the Jesuit drama during the period 1555-1602 and what internal influences within the Order have had some effect on them. The genesis of the Jesuit drama may be considered under two aspects: what may be termed genesis *ab intrinseco* and genesis *ab extrinseco.* What is termed genesis *ab intrinseco* is primarily the impetus that arose from within the Order itself, its documents, precepts and spirituality. What we term genesis *ab extrinseco* arises from the literary, cultural and social influences outside the Order, such as the dramatical and theatrical influences prevailing during the initial stages of the Counter-Reformation. Since considerable attention has already been given to the extrinsic influences by critics, we will consider only the intrinsic ones.

A. Genesis *ab intrinseco*

1. The *Spiritual Exercises*

Most research done up to this time on the Jesuit drama has paid surprisingly little attention to the internal influences on the shape and the form of the dramas produced by sixteenth-century Jesuits. René Fülöp-Miller briefly alludes to the *Spiritual Exercises* of Ignatius Loyola and their role in the « theatrical Counter-Reformation » :

> « The tendencies, plots, theatrical methods and modes of presentation of the Jesuit theatre correspond in an unmistakable manner to the hell and passion drama prescribed by Ignatius in the *Exercises.* It might almost seem that the dramatists and stage managers of this theatre, mindful of all those things that Ignatius had tried to awaken in the imagination of his followers, had now brought them to a real stage, assisted by striking settings, costumes and properties » [8].

We have been able to learn of but one work which deals specifically with the relationship of the *Exercises* to the Jesuit drama, and it treats only the plays of Bidermann [9]. H. Becher, in his study, « Die geistliche Entwicklung des Jesuiten-dramas», *Deutsche Viertelsjahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 19 (1941) 271, alludes to the « compositio loci» relationship. The influence of the *Exercises* has, therefore, been almost completely neglected by critics and scholars, but it should be considered since the *Exercises* themselves have an enormous influence on the philosophical and educational outlook within the Order [10]. To give an adequate treatment of the many relationships between the *Exercises* and the individual dramas would demand a work in itself. Several correspondences are indicated in what follows.

The composition of place, the mental representation of the meditation-scene by the exercitant, or the one who is making the *Exercises*, which in their entirety last some thirty days, is a constant theme running through Ignatius' *Exercises* [11]. A distinct relationship arises between this theme, the attempt to concretize in the form of distinct mental pictures abstract notions, such as sin, death, hell, etc., and the tendency in the Jesuit drama to produce the grand production, the enormous stage effects which are employed in many of the dramas, particularly after 1580. Duhr and Kindermann describe in considerable detail the « Massenregie», the « Prunkaufzüge», the « Prozessio», with its brilliant settings, scenic effects and

---

[8] *The Power and Secret of the Jesuits*, tr. F. S. Flint and D. F. Tait (New York 1930) 409.

[9] H. J. NACHTWEY, « Die Exerzitien des Ignatius von Loyola in den Dramen Jakob Bidermanns», diss. (Münster 1937).

[10] Each Jesuit makes the *Exercises* twice in their entirety (30 days).

[11] *Exercitia*, nos. 47, 50, 138, 192, etc. MHSI, *Exercitia*^{2}, I, pp. 184, 188, 244, 280, etc.

complicated technical apparatus [12]. Agricola's *Constantinus Magnus de Maxentio Victor*, produced in Munich in 1574, had 158 actors plus 400 horsemen who surrounded the victor's quadriga (Müller, *Jesuitendrama*, I, 19). The play *Esther*, produced in Munich in 1577, is described at great length in Duhr (I, 345):

« Es ziehen in den verschiedenen Teilen des Zuges alle handelnden Personen auf, ferner Riesen, Juden, 160 gerüstete deutsche und 130 spanische Pferde, 230 gerüstete Mannen zu Fuß, Trommler, Pfeifer, Triumphwagen, Schlitten, Teufel, Menschen mit Löwenköpfen, Neptun, ein Elefant mit Mohren, wilde Männer, Delphine, ein Tiger, ein Wolf, ein Lindwurm, den zwei Jungfrauen führen, Götzendiener, Jäger, ein Wagen mit Verwundeten, Janitscharen, „ Arteleria mit ihren Pyxenmaistern ", Zauberer, Henker, Liktoren usw. ».

The desire for the theatrical effect, which Fülöp-Miller describes, is a direct paralleling and implementation of an Ignatian directive in the *Exercises*. Goethe himself was struck by the visual effects of a performance at the Jesuit college in Regensburg as he mentions in the *Italienische Reise* for the 3rd of September, 1786:

« Auch diese öffentliche Darstellung hat mich von der Klugheit der Jesuiten aufs neue überzeugt. Sie verschmähten nichts, was irgend wirken konnte, und wußten es mit Liebe und Aufmerksamkeit zu behandeln. Hier ist nicht Klugheit, wie man sie sich in abstracto denkt, es ist eine Freude an der Sache dabei, ein Mit- und Selbstgenuß, wie er aus dem Gebrauche des Lebens entspringt ».

Furthermore, the « conflicts » between the good choice leading to salvation exemplified on the one hand by the Saints, and the evil choice leading to tragedy on the other hand, exemplified for example in *Cenodoxus*, is the central theme of the *Exercises*. The whole thrust of the *Exercises* is to lead the exercitant to a choice, to an « election » in the Ignatian sense, whereby he will choose the good and reject the evil, whereby he will love virtue and hate vice, embrace God and denounce Satan [13]. Thus the heavy concentration on plays about martyrs, saints, and biblical-figures. Also there is emphasis on the Theophilus-Udo-Cenodoxus-Don Juan theme which runs throughout the entire history of the Jesuit drama, particularly after the late sixteenth century. True it is that the Faust theme was current at the time, and rightly does Müller emphasize its presence in literary quarters (*Jesuitendrama*, I, 34-35), but the Faust-theme itself can be adapted quite easily to the central problem of the « election » in the *Exercises*. The internal nexus between this theme and the *Exercises* would, at least in part, account for its predilection among Jesuit dramatists. *Theophilus*, for example, was produced six times, *Udo* twice, and *Don Juan* ten times between

[12] Heinz KINDERMANN, *Theatergeschichte Europas*, II (Salzburg 1959) 344-346.
[13] See my abstract on the « Christology of the Exercises », *Woodstock Letters*, 91 (1962) 181-196, especially 182, 194 and 195.

1615 and 1754. Ignatius himself won over his first outstanding follower, Francis Xavier, with a New Testament theme which permeates all the dramas and lies at the very nucleus of the *Exercises*: « What does it profit a man if he gain the whole world and suffer the loss of his own soul ?».

2. The *Ratio Studiorum*

A second major influence on the shape and form of the Jesuit drama was the *Ratio Studiorum* (cf. *Jesuiten-Lexikon*, 1709-1714). This all-important document, first published in 1586 and which took final shape in 1599, formulates the philosophy behind Jesuit education. Even before its publication it was very much on the minds of Jesuit Superiors in Germany. Witness the letter of 4 October 1569 of P. Hoffaeus to Borgia: « Ich bitte sehr, dieselben zu senden, da eine grosse Verschiedenheit in den Schulen herrscht» (Duhr, I, 280). Concern over the purpose of the Jesuit dramas had previously been expressed by a Spaniard from Coimbra:

« Why is it, he asks, that the Society makes use of the drama? What have we to do with the theatre? Do we delight in the histrionic art and in composing plays? I remind you of the preparation and other troublesome features of the work. There is but one purpose we have at heart and will always have, namely, to be of service to the state by instilling virtue. We shall continue to labor at it, even in the face of difficulties, as long as it will help to expel wickedness, increase piety, inflame a love of virtue, and afford becoming amusement» (Farrell, *Jesuit Code*, 123).

This interesting behind-the-scenes look at the concern that the drama was having among members of the Order indicates that it was being evaluated in terms of education. Pontanus, an extremely influential theoretician of the drama at the time, lists five reasons for the performance of the plays:

« 1. Anregung zur Unterstützung der armen Studenten, 2. Ausbildung von Haltung und Gebärde, 3. Lob für die Eltern und die Schule, 4. Gewinn für die Schule durch das Auswendiglernen so vieler lateinischer Verse. Da die Spieler das Ganze in den Übungen so oft hören, prägen sie sich fast alles ein, wodurch ein großer Nutzen für die Latinität nicht verkannt werden kann. Endlich Gewinn für die Lebenserfahrung und das Urteil» (Duhr, I, 325).

The two basic proclamations regarding plays by Jesuits in the *Ratio Studiorum* occur in the 55th Rule for the Rector in 1591 and in the 13th Rule of the Rector in the *Ratio* of 1599. The first reads as follows:

« In regard to staging comedies and tragedies, let the Rector come to a decision with the Provincial in good season; nor should he allow all the work of training the actors, gathering the costumes and preparing

the stage to evolve upon the author of the play, but should see that his burden is lightened by the co-operation of others. Women are not to be admitted to the plays, nor are female costumes to be allowed; or, if perhaps they are deemed necessary, they must be becoming and dignified» (Farrell, *Jesuit Code*, 319).

In 1599:

« Tragedies and comedies, which are not to be given except in Latin and on rare occasions, must have a sacred and edifying theme; and let nothing be introduced as an interlude which is not in Latin and is not becoming. No female character or costume is to be permitted» (*ibid.*).

Germany, however, was granted a dispensation from the 1599 Rule forbidding female characters. The reply granting the dispensation said: « A dispensation already granted to Germany in this matter is still valid, as long as such characters are modest and are not introduced frequently» (Farrell, 330).

Regarding the number of times performances could be given, an interesting dispute arose after the publications of the 1586 *Ratio*. This *Ratio* stated that performances could only be given three or four times a year. The Province of Naples disapproved. It asked to have the performances of plays abolished since they were both an intolerable burden on the teaching staff and harmful to the students in regard to conduct and studies (Farrell, 242-243). The Rhine Province, however, wanted more plays. This Province contended that they were a source of wholesome entertainment, and, moreover, helped the students acquire proficiency in play-writing, in acting and in speaking Latin. The *Ratio* of 1591 favored the Neapolitans and came out with the following four prescriptions in Rule 84 of the Provincial, in addition to limiting the Jesuits to two performances a year:

« (1) Too much time must not be spent in training the actors; (2) discretion must be shown in preparing the theatre, in the scenery, in the costumes, etc.; (3) women must not be admitted to the plays; (4) female costumes should not be used, or, if they are altogether necessary, they must be decorous» (Farrell, 242).

From these regulations we can see how the frequency of performance, the language, actors, etc., were all determined in great part by the *Ratio*.

B. Statistical Survey

The following survey (p. 145) will be based for the most part on the most complete survey of Jesuit drama from 1555-1602 extant, which is contained in Müller, *Jesuitendrama*, II, 43-54. We have divided the dramas as follows for the years from 1555-1602: a) « Frühzeit», 1555-1569, b) Transitional Period, 1570-1584, c) Pre-Baroque, 1585-1602. The early period, 1555-1569, is under the in-

fluence of the Dutch morality-play, the old biblical « Volksschauspiel » and the Italian-Plautus « Schuldrama » (Müller, I, 16). Period 2 is heavily influenced by Plautus and Terence and also by a tendency to enlarge the productions in size and effect (Müller, I, 40). The third period shows a tendency toward the « Bekehrungsdramen und Legende ». The statistical table shows where, when and what the emphases were. A further division of the plays according to type and college has also been provided in the table.

1. Typology

The Jesuit drama from 1555-1602 is divided into the following five categories: Moralities, Dialogues, « Schuldramen », Legends of the Saints, and Biblical.

a) *Morality-plays*: It is evident that during Period I the Austrian colleges produced the most Moralities (11). Prag produced 7 out of a total number of 24. Of the 22 produced in Period II the Upper-German colleges produced 8. Overall, Munich produced the highest number (4) followed by Speier (3). In Period III the Upper-German colleges produced 33 of the 47 Moralities. Munich and Luzern both produced the most (8). During the years 1555-1602, 93 Moralities were written. Upper-Germany produced 47, Austria 22, Lower-Rhine 14 and Upper-Rhine 10 in that order. In Group I Munich produced the most (16), Augsburg and Regensburg the least (1). In Group II Prag produced the most (10), Hall produced none. In Group III Mainz and Speier 3, Molsheim 0. In Group IV Cologne produced the most (6), Münster, Emmerich and Hildesheim none. Moralities grew in marked frequency from Period I (24) to Period III (47).

b) *Dialogues*: During Period I a total number of 10 Dialogues was produced. Cologne has by far the greatest number (7). In Period II, 5 were produced of which Dillingen staged 3. In Period III, 9 were staged, led by Munich with 4. A total of 24 Dialogues was produced from 1555-1602. Cologne produced the most (7). Group I produced the most Dialogues (14), Groups II and III produced none, Group IV 10.

c) *Schuldramen*: A total of 21 «Schuldramen» was produced from 1555-1602; 6 were produced in Period I, 5 in Period II and 10 in Period III. Therefore, after a decline between 1570-1584 they grew in slight popularity during the final period. In Period I only Group II produced them (6) with 5 of the 6 in Vienna. In Period II, Group II leads with 4 out of 5. In Period III Group I produced 9 out of 10, Dillingen alone producing 6. Thus the Austrian and Upper-German Provinces produced a decided majority with Vienna and Dillingen leading.

d) *Saints-plays*: A total of 62 Saints-plays was produced between 1555-1602; 43 were produced in Period III which is a marked contrast to Periods I (3) and II (16). The Upper-German colleges

produced 26 or almost one-third of the total (62). Group IV produced none in Period I and Group III one. Munich and Freiburg produced the highest number (6) while Hall, Speier, Heiligenstadt, Molsheim, Koblenz, Aachen and Hildesheim did not produce any.

e) *Biblicals* : A total of 104 Biblicals were produced from 1555-1602. In Period I, Group II leads with 11, in Period II Group II leads (12) and in Period III Group I (15). Group II leads in overall production (36) followed by Group I 33). Munich and Vienna lead overall with 6 and 7 respectively. There is a steady increase in the number of Biblicals from 20 in Period I, to 35 in the next period and 49 in the final one.

2. Topography

As far as total production of plays of all types, Munich leads (42) followed by Dilligen (36) and Prag (29). Thirteen colleges produced 10 or more plays : Munich (42), Dillingen (36), Prag (29), Vienna (24), Cologne (24), Luzern (18), Graz (15), Freiburg (15), Mainz (14), Ingolstadt (12), Trier (12) and Fulda (11). As far as total production by area, in Period I the Austrians lead (30), which is twice the number produced by any of the Upper-German colleges (14). In Period II the Upper-Germans begin their ascendancy over the Austrians (28-27), and far outstrip them in Period III (91-28). Group II shows a slight, progressive decline over the three periods. Group III jumps from 6 in Period I to 15 in Period III. Group IV doubles in production (12) from Period I to 24 in Period III. As far as overall totals are concerned, Group I leads with 134, followed by Group II (85), Group IV (51) and Group III (34). There is, in addition, a steady growth in the overall number of plays from Period I (63) to Period II (83) to Period III (158).

3. Further Conclusions

The Upper-German colleges produced the highest number of plays ; the Upper-Rhine the least. Munich alone produces 42, Dillingen 36. The highest number of Moralities is produced from 1585-1602 (47) and these in Upper-German colleges. Dialogues diminish in frequency after 1569. *Schuldramen* increase slightly from 6 to 10 during the first to the last periods. Saints-plays show an enormous increase from only 3 in the first period to 43 in the last as do Biblicals, which increase from 20 to 49. The types most frequently produced overall are Biblicals (104), Moralities (93), Saints-plays (62), Dialogues (24) and *Schuldramen* (21) in that order.

C. The Language of the Dramas

Of the 304 plays produced between 1555-1602, only one play was actually translated into German, *Euripus* in 1555 (Müller,

Jesuitendrama, II, 44 and Kindermann, *Theatergesch.*, 340). Willi Flemming (in his work *Das Ordensdrama*, 7) is even more explicit:

« Die Sprache ist bis tief ins 18. Jahrhundert auschließlich Latein, das ja Schul- und Ordens- wie Gelehrten- und Diplomatensprache der Zeit ist. Lateinisch reden und schreibenkönnen, dieses Unterrichtsziel hatte man, wie die protestantischen Gymnasien, von den Humanisten übernommen ; ... ».

We know from evidence cited above and from Duhr that the pressure on the part of Superiors within the Society was very great indeed. As a matter of fact, even when the « Zwischenspiele » were allowed to be translated into German, it seems that the chief purpose in allowing German to be used was to help towards a better understanding of the Latin text.

« Freilich blieb die Regel nach wie vor, die das lateinische Stück verlangte, so daß man, strenggenommen, niemals von einem „ deutschen " Jesuitendrama sprechen konnte. Gelegentliche deutsche Einlagen oder Zwischenspiele finden sich mitunter auch in der Glanzzeit des lateinischen Schuldramas, doch nur zu dem Zweck, daß auch lateinunkundige Zuschauer besser auf ihre Kosten kamen, als es ihnen die bloße deutsche Perioche (Theaterzettel) ermöglichte » [14].

Both the *Ratio Studiorum* and communications between Superiors and the General of the Jesuits confirm this. Müller explicitly states that all the dramas, certainly of our period, were in Latin (*Jesuitendrama*, II, 43). Sommervogel always alludes to any translations. In his latest revised edition of 1960 there is no instance where a Latin drama of a Jesuit between 1555 and 1602 has been translated into German. Only Starck's play, « Die heilige Katharina », is given with a German title, but no evidence of a translation follows [15]. Although Edna Purdie maintains that in 1582 Luzern was granted permission for a German play [16], *Die Schlacht bei Kappel anno 1534* (Müller, II, 48), neither Sommervogel nor Müller give evidence for this assertion. Duhr explicitly states the circumstances behind the staging of the Luzern play of 1582. It is a clear indication of how strictly Superiors within the Order interpreted the law in granting permission for a play in German. The Provincial wrote to General Aquaviva on 29 November 1582, requesting an exception to the rule which allowed only plays in Latin:

« Unsere Gönner in Luzern erbitten, was sie für dies Jahr nicht erreichen konnten, für das folgende Jahr, nämlich eine deutsche Komödie ; sie werden für die Übersetzung einer von den Unsrigen verfassten oder ihnen zugeschriebenen Komödie sorgen. Weil aus dem Volke wenige

---

[14] Nikolaus SCHEID, S. I., « Das Lateinische Jesuitendrama im deutschen Sprachgebiet », *Literatur-Wissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 5 (1930) 96.

[15] See SOMMERVOGEL, X, 1286-1293.

[16] « Jesuit Drama », *The Oxford Companion to the Theatre*, ed. Phyllis Hartnoll, 2nd ed. (London 1957) 418.

Latein verstehen und das ganze Volk grosse Freude an solchen Schauspielen hat, so möchte ich meinen, man könne einmal von der Regel eine Ausnahme gestatten» (Duhr, I, 353).

Only with great reluctance did Aquaviva allow an exception. But there is no positive evidence to show that it was actually produced in German. Later the General allowed «Zwischenspiele» to be given in German, «... aber mit der Beschränkung, dass alle unwürdige Possenreißerei ferngehalten und nur in anständiger Weise eine lustige und aufheiternde Unterbrechung bei den größeren und ernsteren Darstellungen geboten werde» (Duhr, I, 353-354). In 1597 the first *Periocha* appeared in German (*ibid.*, 347). These *Theaterzetteln* indicated the contents and the scenes along with the *Argumenta* of the different acts. However, it is not until 1697 that Jesuit dramas begin appearing in German (Edna Purdie, « Jesuit Drama», 418). But the most famous of all Jesuit dramas in Germany, *Cenodoxus*, was translated from Latin into German in 1635 by Joachim Meichel (Müller, *Jesuitendrama*, II, 19).

The statistical table which follows lists the type of drama in relation to the Province and College extending over the period from 1555-1602.

STATISTICAL TABLE

	1555-69						1570-84						1585-1602						
I.	*M.*	*D.*	*S.*	*H.*	*B.*	*Tot.*	*M.*	*D.*	*S.*	*H.*	*B.*	*Tot.*	*M.*	*D.*	*S.*	*H.*	*B.*	*Tot.*	*G.T.*
Ingolstadt	—	—	—	—	1	1	—	—	—	—	1	1	6	1	—	2	1	10	12
München	4	—	—	—	6	10	4	1	—	2	4	11	8	4	1	6	2	21	42
Dillingen	2	2	—	—	—	4	1	3	1	2	3	10	7	1	6	5	3	22	36
Freiburg	—	—	—	—	—	0	1	—	—	—	1	2	2	2	1	6	3	13	15
Luzern	—	—	—	—	—	0	2	—	—	—	1	3	8	—	1	2	4	15	18
Augsburg	—	—	—	—	—	0	—	—	—	—	1	1	1	—	—	3	—	5	6
Regensburg	—	—	—	—	—	0	—	—	—	—	—	0	1	—	—	2	2	5	5
Total	6	2	0	0	7	15	8	4	1	4	11	28	33	8	9	26	15	91	134
II.																			
Wien	2	—	5	1	7	15	2	—	1	—	4	7	—	—	—	—	2	2	24
Prag	7	—	—	1	3	11	2	—	1	3	5	11	1	—	—	3	3	7	29
Innsbruck	1	—	1	—	—	2	—	—	—	3	1	4	1	—	—	—	3	4	10
Hall	—	—	—	—	—	0	—	—	—	—	1	1	—	—	—	—	1	1	2
Graz	—	—	—	—	—	0	1	—	—	—	1	2	4	—	1	4	4	13	15
Olmütz	1	—	—	—	1	2	—	—	2	—	—	2	—	—	—	1	—	1	5
Total	11	0	6	2	11	30	5	0	4	6	12	27	6	0	1	8	13	28	85
III.																			
Mainz	3	—	—	1	2	6	—	—	—	—	2	2	—	—	—	1	5	6	14
Speier	—	—	—	—	—	0	3	—	—	—	1	4	—	—	—	—	—	0	4
Fulda	—	—	—	—	—	0	2	—	—	2	—	4	—	—	—	4	3	7	11
Hlgstadt	—	—	—	—	—	0	1	—	—	—	1	2	1	—	—	—	1	2	4
Molsheim	—	—	—	—	—	0	—	—	—	—	1	1	—	—	—	—	—	0	1
Total	3	0	0	1	2	6	6	0	0	2	5	13	1	0	0	5	9	15	34
IV.																			
Köln	2	7	—	—	—	9	2	1	—	1	3	7	2	1	—	1	3	7	23
Trier	2	1	—	—	—	3	1	—	—	3	3	7	2	—	—	—	—	2	12
Paderborn	—	—	—	—	—	0	—	—	—	—	—	0	1	—	—	1	2	4	4
Koblenz	—	—	—	—	—	0	—	—	—	—	1	1	1	—	—	—	5	6	7
Münster	—	—	—	—	—	0	—	—	—	—	—	0	—	—	—	1	—	1	1
Emmerich	—	—	—	—	—	0	—	—	—	—	—	0	—	—	—	1	1	2	2
Aachen	—	—	—	—	—	0	—	—	—	—	—	0	1	—	—	—	1	2	2
Hildesheim	—	—	—	—	—	0	—	—	—	—	—	0	—	—	—	—	—	0	0
Total	4	8	0	0	0	12	3	1	0	4	7	15	7	1	0	4	12	24	51
Grand Tot.	24	10	6	3	20	63	22	5	5	16	35	83	47	9	10	43	49	158	304

Key: I. — Upper German Colleges
II. — Austrian Colleges
III. — Upper Rhine Colleges
IV. — Lower Rhine Colleges.

M. — Morality Plays
D. — Dialogues
S. — *Schuldramen*
H. — Legends of Saints.
B. — Biblical plays.

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Studie umfaßt die Zeit vom ersten Jesuitendrama im Deutschen Reich, das 1555 in Wien aufgeführt wurde, bis zum *Cenodoxus*, Augsburg 1602. Nachdem die Namen der Jesuitendramatiker in den deutschen Ländern, die in dieser Periode wirkten, und ihre Herkunft aus den verschiedenen Gebieten des Reiches festgestellt wurden, wird ihre Ausbildung des näheren untersucht.

Es folgen Ausführungen über den Zusammenhang der Jesuitendramen mit den Geistlichen Übungen und der *Ratio studiorum*, woraus eine statistische Synthese über ihre Typologie abgeleitet wird (moralisierende Dramen, Dialoge, Schuldramen, Themen aus den Heiligenleben und der Bibel), die sich auch auf die geographische Verteilung und Sprachen (nur eine in deutscher, 303 in lateinischer Sprache) erstreckt. Dabei muß man im Auge behalten, daß in der Untersuchung nur jene berücksichtigt werden konnten, die erhalten sind oder über deren Aufführung Angaben erhalten sind.

Eine statistische Tabelle zeigt die in den einzelnen Kollegien der vier Provinzen der Deutschen Assistenz aufgeführten Dramen und ihre Typologie auf.

NOTES DE LECTURE DE BLAISE PASCAL SUR LES JÉSUITES

Georges Bottereau S.I. - Rome.

Quand Pascal mourut à Paris, en 1662, à la maison de sa sœur Gilberte, on trouva toutes les feuilles sur lesquelles il rédigeait ses *Pensées*, enfilées en diverses liasses, que l'on fit copier telles qu'elles étaient [1]. Quelques fragments cependant ne furent pas enregistrés dans les copies. Ils sont conservés dans le Recueil original (Bibl. Nat. de Paris, ms. 9207), et les éditeurs modernes les ont publiés, les transcrivant comme ils ont pu.

En groupant à la fin de son édition des *Pensées*, dans la collection des «Grands Écrivains de la France», trois de ces fragments, auxquels il a donné les numéros 956, 957 et 958, Léon Brunschvicg a reconnu leur unité. Ces *notes de lecture*, dispersées dans le Recueil, ont en effet un même sujet : les Jésuites. Un autre éditeur, spécialement attentif, Zacharie Tourneur, les rassemble, lui aussi, mais dans un ordre différent. Plus récemment, l'édition phototypique du manuscrit 9207 par Louis Lafuma (1962) met bien à sa place le début réel du premier fragment (MSL 952 = Br. 956), mais personne n'a su dire quel ouvrage lisait Pascal.

Fourvoyés par un renvoi inexact de Brunschvicg à l'*Historia Jesuitica* de Rodolphus Hospinianus, les chercheurs se sont engagés sur de fausses pistes : Pascal ne lisait pas Hospinianus, Réformateur détesté, mais Giulio Scotti, Jésuite apostat. Un érudit pour qui l'histoire des Jésuites a peu de secrets [2], a su le découvrir sous le nom latin qu'il s'était donné et que Pascal gribouille en deux endroits : *Clemens placentinus* (MSL 952 = Br. 956), *Clemens placent.* (MSL 920 = Br. 957). Voici le titre complet de l'ouvrage, aujourd'hui très rare, que lisait Pascal :

IVLII | CLEMENTIS PLACENTINI, | Ex Illustriss.^{ma} Scotorum Familia, | DE POTESTATE PONTIFICIA | IN SOCIETATEM IESU, & c. | *QUI IN OCTO PARTES TRIBUITUR* | Liber, | Francisci Solanguis Nobilis Cremensis | Opera evulgatus. | *Ad JNNOCENTIUM X. Summum Pontif.* | [vignette de l'éditeur] | PARISIIS, | *Apud BARTHOLOMÆUM MACÆUM*, | *In Monte D. Hilarij, sub Scuto* | *Britanniœ.* M.D. CXXXXVI. | PRIVILEGIO. - 4°. Dédicace non chiffrée à Innocent X (2 p.), avis au lecteur (3 p.), approbation (1 p.), 390 p., pas de table.

L'ouvrage de Scotti est une imposture, et Pascal ne pouvait l'ignorer : sous une apparente objectivité, le ton révélait la haine et la mauvaise foi ; l'éditeur parisien « au mont Saint Hilaire»

---

[1] Préface d'Etienne Périer à la première édition des *Pensées* (1670).

[2] Le P. Edmond Lamalle, directeur des Archives Romaines de la Compagnie de Jésus. Nous sommes également redevable aux services de la Bibliothèque des Jésuites de Chantilly (France), la seule sans doute où se trouvent tous les ouvrages qui nous ont servi.

n'était qu'une plaisanterie ; typographie et papier venaient de Venise ; dédicacé sans permission au Pape Innocent X, le livre était à l'Index depuis 1651 ; l'approbation sans lieu ni date n'était qu'un éloge de l'auteur par lui-même.

Nous verrons que Pascal a voulu vérifier ses sources, mais ce fut uniquement pour renforcer sa thèse antijésuitique. Après lui, d'autres adversaires des Jésuites l'ont utilisé, au 18e et au 19e siècles. En voici quelques exemples :

Giulio Clemente Scoti, *Dei danni che hanno potuto o possono recare alla Chiesa i Padri Gesuiti, deviati dall'osservanza del primier loro istituto*, Lugano, 1770, 35 p. L'avis au lecteur déclare que le *De potestate pontificia* était devenu introuvable dès l'année 1647. Ce fascicule est la traduction de la septième partie, que nous retrouverons dans l'analyse de l'ouvrage. L'auteur anonyme de ce travail renvoie à un autre factum, paru l'année précédente, *Neomenia tuba maxima* ..., réimpression amplifiée d'une vieille *Istruzione ai Principi circa la politica dei Padri Gesuiti*, dont la 3e édition, de 1647, se référait déjà à Scotti : « le remède est très bien proposé dans le dernier chapitre d'un livre qui vient de paraître sous le titre de Iulii Clementis [...] *De potestate pontificia*, 1646 [...] ce livre était peut-être alors dans toutes les mains [dit le polémiste du 18e siècle], mais il est aujourd'hui si introuvable que nous l'avons cherché en vain dans toute l'Europe ». Au 19e siècle, J. L. Chaillot, *Pie VII et les Jésuites* d'après des documents inédits, Rome, 1879 — ouvrage mis à l'Index en 1882 —, donne en latin (p. 404-431), puis en français (sous forme de table des matières, p. 484-492) le huitième et dernier chapitre de Scotti, « remède très bien proposé », dont il dit : « l'extrait que je donne de Jules-Clément Scotti me parait irréprochable ... Je conviens que les autres parties de Scotti contiennent des allégations injurieuses pour la Compagnie de Jésus ». C'est dans ces autres parties que Pascal a pris ses notes.

Qui était Giulio Scotti ? Les *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des Lettres*, par le R. P. Nicéron, Barnabite, Paris, 1738, t. 39, p. 56-85, contiennent une notice bien documentée sur Jules-Clément Scotti, due au P. Oudin, S.I. : Né à Plaisance, en 1602, d'une famille qui avait autrefois gouverné la ville, entré dans la Compagnie de Jésus à Rome à l'âge de 15 ans, il fut déçu dans ses ambitions et nourrit un ressentiment qui devint de la haine et s'exprima d'abord dans son ouvrage le plus connu, *Lucii Cornelii Europaei Monarchia Solipsorum*, Venise, 1645, pesante satire du gouvernement de la Compagnie, attribuée faussement, peut-être par Scotti lui-même, au P. Michel Inchoffer [3]. L'année suivante, il publia le *De potestate pontificia*. Ce travail confirme le jugement porté par son confrère Sforza Pallavicino et repris par le P. Oudin : « ce qu'il avait d'esprit était lourd, peu net et encore moins juste ». Pallavicino avait reçu du Général Vincenzo Caraffa la charge de réfuter Scotti, mais Caraffa mourut avant qu'il eût fini et l'ouvrage fut dédicacé aux membres de la Congrégation

[3] Bibliographie dans P. Bliard, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, XI : *Histoire* (Paris 1932) col. 74-76. Plusieurs détails sont à corriger.

Générale qui se réunissait à Rome pour élire un nouveau Général : *Vindicationes Societatis Iesu, quibus multorum accusationes in eius Institutum, leges, gymnasia, mores refelluntur. Auctore Sfortia Pallavicino*, Romae, Manelphi, 1649, 4°, 407 p. (voir en particulier p. 154-175, 367-407). Ce travail est sérieux et pertinent.

Une autre réfutation, violente et démesurée, fut rédigée en France par Théophile Raynaud. On la trouve dans ses œuvres complètes, parues en 1665, tome 18, p. 153-204 : *Iudicium Reverendi Patris Theophili Raynaud, Theologi, de libro Clementis Scoti eiusdem Societatis apostatae, contra illam ipsam Religionem suam. Clemens Scotus, Virbius, bis natus, bis mortuus, bis damnatus.* Pour qui l'ignorerait, l'« Index decimus tertius », au tome 20 des *Oeuvres*, traduit Virbius : « dicitur Hippolytus suscitatus, ut habent fabulae, quia vir bis ».

La rareté du livre de Scotti rendra utile, pensons-nous, un aperçu de ses huit parties :

Dans la première, il emprunte aux théologiens jésuites les plus connus, Suarez et Lessius surtout, des définitions du pouvoir pontifical sur les religieux en général et les Jésuites en particulier.

Dans la seconde viennent des exemples de réformes possibles.

La troisième énumère de nombreux points sur lesquels les Jésuites ont dérogé aux Constitutions de saint Ignace et aux autres lois édictées par les Congrégations Générales successives. Scotti montre ensuite en combien de choses « nos » Constitutions, « nos » privilèges, « nos » manières d'agir semblent s'opposer aux décrets du Concile de Trente.

La quatrième partie est l'arsenal dans lequel Pascal a puisé la majeure partie de ses observations. Points sur lesquels les Jésuites ont abandonné l'esprit primitif de leurs premiers Pères, l'observation des Constitutions et des Règles et la perfection religieuse, ... tirés de leurs livres, etc. Extraits des lettres des Généraux, des Décrets des Congrégations Générales, des Ordonnances et des Instructions aux Supérieurs, etc. Comparaison entre l'esprit actuel et l'esprit primitif. Maux que l'on redoutait autrefois pour la Compagnie. Maux qui, sous un bon prétexte, ont pu tromper les Jésuites et leur causer les plus grands dommages.

La cinquième partie, à laquelle renvoie également Pascal, énumère les causes pouvant expliquer la perte de l'esprit primitif. L'auteur passe une seconde fois en revue tous les volumes de l'Institut de la Compagnie de Jésus.

La sixième, 130 pages, est la plus longue de toutes : Explication des points sur lesquels la Compagnie de Jésus peut actuellement avoir besoin de réforme et de perfectionnement : pauvreté, chasteté, obéissance ; doctrine enseignée par les Jésuites à leurs étudiants et au public dans leurs livres. Réformes concernant la multitude des collèges, la multitude des religieux, spécialement des profès, les Congrégations Provinciales et Générales, l'élection des Supérieurs, leur gouvernement, sa durée ; les cérémonies ou rites ecclésiastiques ; l'administration des revenus des collèges, etc. Elimination des défauts les plus graves. Réforme concernant les novices, les étudiants, etc.

Dommages qu'ont pu causer à l'Église les Jésuites infidèles à leur esprit primitif (74 points).

Comment l'autorité et le pouvoir de la Compagnie de Jésus pourraient être diminués si l'on reconnaissait qu'ils nuisent à l'Église.

La thèse de Scotti se trouve dans la conclusion : les Jésuites sont en décadence, le Pape doit réformer leur institut. Sans tenir compte du genre littéraire des Exhortations et Instructions, qui énumèrent les points à surveiller, les défauts à corriger, les abus signalés, Scotti accumule tout et n'a pas de peine à brosser un tableau très noir d'une famille religieuse à qui il reproche d'être trop florissante.

Elle comptait alors plus de 15.000 membres, 500 collèges, et des missionnaires dans le monde entier. On peut sans difficulté concéder que de tels effectifs et de telles institutions alourdissent le gouvernement, qu'il y avait, à côté de saints authentiques, des religieux médiocres, des esprits faux, mais la grande majorité était certainement fervente et justement appréciée [4].

Comme nous le verrons, Pascal adopte la thèse de Scotti. On trouve des échos de ces lectures dans deux des derniers *Écrits des Curés de Paris* (juin et juillet 1658). Dans le cinquième, « Sur l'avantage que les hérétiques prennent contre l'Église de la morale des casuistes et des Jésuites », on lit : « Les Jésuites sont coupables de tous ces maux et il n'y a que deux moyens d'y remédier, la réforme de la Société ou le décri de la Société ». Dans le sixième : « Leurs propres Généraux qui ont eu tant d'amour pour eux, mais qui ont vu aussi la corruption qui s'y glissait, leur ont écrit d'une telle sorte que si nous étions jamais obligés de le faire paraître, on verrait ce que la charité fait dire et comment elle sait soutenir avec rigueur la cause de la vérité blessée ».

Les notes de lecture sur l'ouvrage de Scotti commencent sous le titre « *Clemens Placentinus* : Nos Généraux craignaient le déchet, à cause des occupations extérieures, 208, 152, 150 ; à cause de la Cour, 209, 203, 216, 218 ; à cause de ... » (v. la table ci-joint).

A mesure qu'il accumule les notations et les renvois au milieu de la page, Pascal médite sur ces données, et bientôt jaillit à droite ce paradoxe, aussi comique que gratuit : « Voyez combien la prévoyance des hommes est faible. Toutes les choses d'où nos premiers Généraux craignaient la perte de notre Société, c'est par là qu'elle s'est accrue, par les grands, par la contrariété à nos Constitutions, par la multitude des religieux, la diversité et nouveauté d'opinions, etc. ». Puis il formule à gauche une autre observation, exacte, celle-là, qu'il suffit d'exagérer pour la rendre amusante : « Plaintes des Généraux. Point de saint Ignace, point de Laynez. Quelques unes de Borgia et d'Aquaviva. Infinies de Mutius, etc. ».

La référence à Scotti 162 permet de restituer une parole très difficile sur laquelle ont achoppé tous les éditeurs. Brunschvicg a lu « An licitum sit », Lafuma « anticipants », Anzieu « anticipures » (sic). Or Scotti, p. 162, n. 19, avait écrit : « Ex libro Industriarum con-

---

[4] On consultera avec intérêt : E. LAMALLE, *Les catalogues des provinces et des domiciles de la Compagnie de Jésus : Note de bibliographie et de statistique*, AHSI 13 (1944) 77-101.

fecto a P. Claudio ... 1. Saecularitatem et aulicismum». Pascal, sans traduire, transcrit *aulicismus*, c'est à dire courtisanerie.

Les mots de Pascal « non è più quella» (la Compagnie n'est plus celle d'autrefois) d'après « Vittelescus», sont en italien dans Scotti, qui renvoie à l'édition originale italienne, p. 20, de la lettre de Muzio Vitelleschi à toute la Compagnie, novembre 1639, pour la préparation du centenaire de la fondation (1540-1640). Il en sortira, entre autres, de l'enthousiasme juvénile des étudiants jésuites flamands, la regrettable *Imago primi saeculi*, dont Pascal pourra se moquer.

Zacharie Tourneur a raison d'estimer que les notes de Pascal qui se trouvent à la p. 94 du Recueil, au dos du papier collé sur la p. 93 : « belle lettre d'Aquaviva, etc. » (MSL 920 = Br. 957), sont la suite des celles qui sont situées sur la moitié inférieure de la p. 279 verso (MSL 954 = Br. 956). C'est en effet dans Scotti qu'ont été prises les références ; d'ailleurs le rappel *Clemens placent.* suffit à l'indiquer. La belle lettre d'Aquaviva, 18 juin 1611, contre les opinions probables, est mentionnée par Scotti (*De potestate pont.*, p. 277). Il cite tout au long en italien (p. 277-281), puis commente (p. 281-282) non pas la lettre elle-même, mais le décret du 14 décembre 1613 consécutif à la consultation théologique ordonnée par la lettre en question.

L'addition marginale à gauche « La Société importe à l'Église» renvoie, à travers Scotti, p. 236, à la Constitution *Ecclesiae Catholicae* du Pape Grégoire XIV (1591) pour confirmer l'institut et le gouvernement de la Compagnie et pour interdire de l'attaquer.

L'addition marginale à droite, que Lafuma lit « Acquoquiez a confessé les femmes 360», doit se lire, probablement, « Aquaviva : à confesser les femmes». D'une part, Pascal n'emploie pas les deux points et n'accentue pas la préposition *à* ; d'autre part, on lit à la page 360 de Scotti : « Qu'on ne permette à personne de confesser les femmes s'il n'a rempli avec satisfaction certaines charges dans la Compagnie», etc., et c'est bien une ordonnance d'Aquaviva aux Provinciaux.

Ici s'arrêtent les renvois à Scotti.

Les textes « Nous-mêmes, etc. » (MSL 920 = Br. 957) comportent deux références :

1° *Aquaviva 14 déc. 1621. Tanner q. 2, dub. 5, n. 86.* C'est du second volume de la *Theologia* d'Adam Tanner, Ingoldstadt, 1626-1627, disputatio VI, *De gratia*, question 2, doute 5, n° 86, qu'il s'agit. On y trouve le décret d'Aquaviva, cité plus haut, d'après Scotti. Pascal avait écrit 1614, puis a corrigé, faussement, 1621 : le décret est du 14 décembre 1613.

2° *Ste Thérèse 474* : ces mots sont écrits plus gros et très clairement. On pourrait penser à en rapprocher deux notations situées à proximité : à gauche « contre les jugements téméraires et les scrupules», à droite « subtilité, piété», mais à la p. 474 des nombreuses éditions de Vies et d'Œuvres de sainte Thérèse traduites en français à cette époque, nous n'avons rien trouvé qui pût nous éclairer. Sans doute faut-il chercher ailleurs.

Parmi les notations disparates éparpillées dans ce passage, nous avons été intrigué par deux binomes, qui évoquent plutôt des oppositions que des rapprochements : d'une part « tanto viro - Aquaviva, 14 déc. 1621 », d'autre part « le P. St. Jures - Escobar ». *Tanto viro* fait allusion à la solution laxiste du P. Amico (Lamy), que Pascal cite dans le *Sixième Écrit des Curés de Paris*, tandis que la lettre d'Aquaviva contre le probabilisme signifie pour Pascal la fermeté doctrinale. De façon analogue, mais inverse, le P. Saint-Jure, dont Pascal a lu la vie de Renty [5], et qui mourut à cette époque en grande réputation d'auteur spirituel et de directeur d'âmes, symbolisait l'orthodoxie spirituelle, tandis qu'Escobar était l'image haïssable du casuiste. Pascal aurait-il eu un scrupule à mettre tous les Jésuites dans le même sac ? C'est possible, comme nous le verrons dans notre conclusion.

Dans le même fragment MSL 954 = Br. 956, avant les références aux Constitutions, Pascal a mis entre deux parallèles barrant toute la feuille des renvois à un autre ouvrage, que les éditeurs n'ont pas identifié non plus.

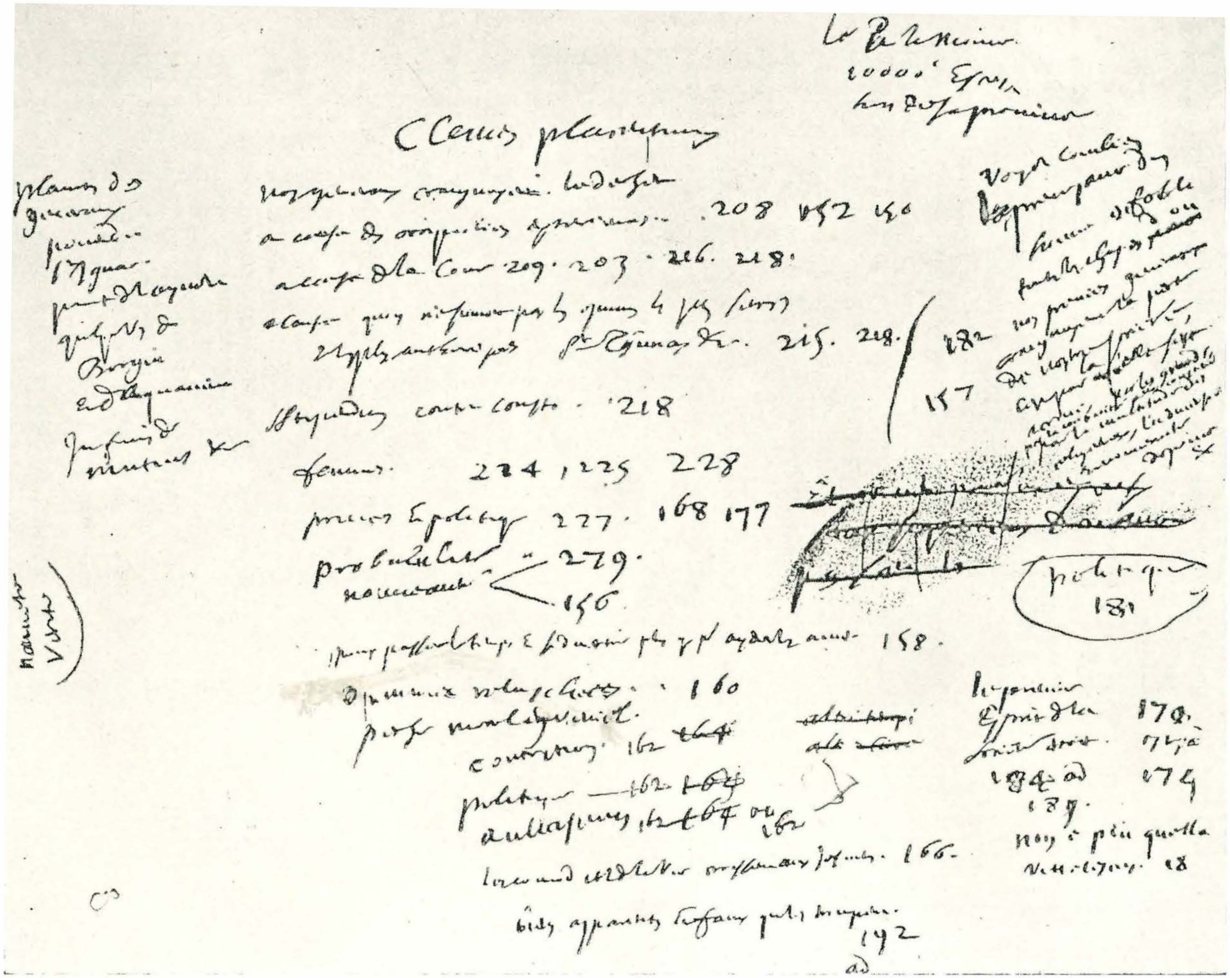
Il s'agit de l'œuvre anonyme du janséniste Godefroid Hermant intitulée *Response de l'Université de Paris à l'Apologie pour les Jésuites qu'ils ont mise sous le nom du P. Caussin, imprimée par l'ordre d'icelle Université, pour servir au jugement tant de la requeste présentée à la Cour le 7 décembre 1644 que des deux précédentes.* A Paris, 1644, 8°, 464 p., publiée en même temps que la *Troisième Requeste de l'Université de Paris* (contre l'Apologie de Caussin et le Manifeste du P. Le Moyne), 44 p. signées par le Recteur Du Monstier, et *Quelques extraits du Manifeste apologétique que les Jésuites ont mis sous le nom du P. Pierre Le Moyne*, 18 p.

C'est aux *Extraits du Manifeste*, p. 6, que renvoie « droit et de bonne foy à la *dévotion* ». Ce dernier mot est une inadvertance de Pascal : l'*Extrait*, aussi bien que l'original du P. Le Moyne, p. 24 (in-4°) ou p. 28 (in-8°), porte : « Nos autheurs sont allés tout droit et de bonne foy à la *vérité* ». La note « 4 hais à cause de leur mérite » résume les pages 2 à 4 du même *Manifeste*. A la page 452 de la *Response*, on lit, en capitales, REYNES VOS NOURRICES, que Pascal a mis au masculin : (fem) « Rois nourriciers ». L'indication répétée et barrée une fois : « 3 Reg., 3 Reg. 246 », est à lire : « 3 Req. », c'est à dire *Troisième Requeste*. Les autres références sont exactes, en particulier : « Apol. Univ. 159 », qui correspond au ch. IX : « Response à l'apostrophe injurieuse qu'il [le P. Caussin] fait à Mr le Recteur de l'Université ».

Viennent maintenant les références aux *Constitutions* des Jésuites. Pascal y était renvoyé par Scotti, mais il n'utilise pas la même édition que lui. Il se sert d'une édition rare et ancienne, qui ne

---

[5] Voir André Blanchet S.I., *Note sur le livre de Saint-Jure : « La Vie de Monsieur de Renty »*, dans *Etudes*, 332 (1970) 85-88.



DÉBUT DU PREMIER FRAGMENT. (MSL 952 = Br. 956) Réduit aux 2/3

comprend pas l'*Examen Général*: *Constitutiones Societatis Iesu cum earum Declarationibus*, Romae, M.D.LXX, apud Victorium Haelianum, 259 p. C'est la seule dont la pagination coincide avec les chiffres de Pascal [6]. Avec la tendance à l'exagération qui fait partie du genre satirique et le désir de tout expliquer par un vice congénital, il se persuade que tout le mal était en germe dans les Constitutions du fondateur. Une réflexion jetée en passant révèle sa mentalité : « 149. les Déclarations gâtent tout ». Il avait relevé précédemment : « 4. Décl. de même autorité que les Const. ». Saint Ignace écrit en effet dans le Prologue des Déclarations : « outre les Constitutions, plus universelles et plus sommaires, ... il nous a paru bon en notre Seigneur de rédiger des Déclarations et des avis qui, ayant la même force que le reste des Constitutions, pourront éclairer plus en détail ceux qui ont la charge des autres, sur certains points que la brièveté et le caractère universel de ces premières Constitutions rendraient moins clairs ». Si elles déconcertent et scandalisent Pascal, c'est à cause de l'idée qu'il se fait de l'institution divine ou humaine. Voici ce qu'il écrivait dans la Préface sur le *Traité du Vide*, rédigée en 1651 :

« Dans les matières où l'on recherche seulement de savoir ce que les auteurs ont écrit, comme dans l'histoire, dans la géographie, dans la jurisprudence, dans les langues et surtout dans la théologie, et enfin dans toutes celles qui ont pour principe, ou le fait simple ou l'institution divine ou humaine, il faut nécessairement recourir à leurs livres, puisque tout ce que l'on en peut savoir y est contenu : d'où il est évident que l'on peut en avoir la connaissance entière, et qu'il n'est pas possible d'y rien ajouter ».

Constatons seulement que les réactions de Pascal en face des textes de saint Ignace sont conformes à une telle manière de voir : « 117 Const. L'Évangile et saint Thomas. Decl. Quelque théologie accomodante ». Cette observation correspond au texte suivant des Constitutions (4e partie, ch. 14, n. 1) :

« En général, comme on l'a dit en parlant des collèges, on suivra dans l'enseignement les livres qui passent pour offrir, dans chaque matière, la doctrine la plus solide et la plus sûre, sans en aborder certains qui seraient suspects, eux ou leurs auteurs [...]. En théologie, on enseignera l'Ancien et le Nouveau Testament, et la doctrine scolastique de saint Thomas ». Déclaration : « On enseignera aussi le Maître des Sentences. Peut-être, avec le temps, semblera-t-il que les étudiants trouveraient une aide plus grande dans un autre auteur, si on composait, par exemple, une somme ou un livre de théologie scolastique qui paraisse plus adapté à notre époque... ».

Voilà ce que Pascal appelle « quelque théologie accomodante ». Inutile de continuer la démonstration.

---

[6] Voir Enrique DEL PORTILLO S.I., *Edición de las Constituciones de la Compañía preparada por S. F. de Borja : ¿ 1568 ó 1570 ?*, AHSI 1 (1932) 193-204.

Concluons la confrontation de Pascal avec saint Ignace par un des derniers paragraphes des Constitutions relevés dans les notes que nous étudions : « 257. Principalement les princes, les grands seigneurs qui peuvent nuire et servir ». Saint Ignace avait écrit (10e partie, n. 6) :

« Il sera également de souveraine importance, pour que la Compagnie demeure à jamais en bon état, d'en exclure avec grand soin l'ambition, mère de tous les maux dans toute communauté ou congrégation ... » et il ajoute cette Déclaration, que Pascal, pour les besoins de la cause, déforme et ne veut pas comprendre (décl. B) : « On tâchera de garder principalement la bienveillance du Siège Apostolique, que la Compagnie doit tout spécialement servir ; ensuite celle des princes temporels, des personnages importants et de valeur, qui peuvent beaucoup, par leur attitude favorable ou défavorable, pour *ouvrir ou fermer la porte du service divin et du bien des âmes* ».

Cette formule hardie et réaliste constitue, aujourd'hui encore, la problématique du Jésuite. En voici la caricature, dans le meilleur style des Provinciales (MSL 920 = Br. 957, 2e partie) : « Nous-mêmes n'avons point reçu de maximes générales. Si vous voyez nos Constitutions, à peine nous connaîtrez-vous : elles nous font mendiants et exclus des cours, et cependant, etc., mais ce n'est pas les enfreindre, car la gloire de Dieu est partout ».

Restaient à vérifier les citations des Lettres des Généraux, successeurs de saint Ignace, dont Scotti avait tiré presque tous ses arguments. Un collaborateur de Pascal, Arnauld, dit-on, s'était chargé de retrouver dans l'édition d'Anvers les passages de Scotti. Ce sont les erreurs de Pascal qui font dire au copiste (MSL 955 = Br. 958) : « cette citation ne se trouve pas, celle-ci non plus — elles étaient 373-379 ». En effet, Pascal avait mis 375-377. On sait à quelle vitesse il travaillait. Il note, par exemple, à propos de la lettre d'Aquaviva sur la formation des orateurs : « lire les Pères pour les conformer à son imagination », mais Aquaviva ne dit pas cela ; il reproche à certains de piller les Pères matériellement, « ad eruendas materias ». Au sujet de la messe, pour laquelle on demande d'employer au moins une demi-heure, il écrit : « Je ne sais ce qu'il dit ». Ce latin-là n'était pourtant pas difficile : « lex " ne dimidiata minus hora " teneat ».

La *politique* dont il est question à la ligne suivante n'est pas celle qui se fait au dehors, mais l'art de se mettre bien avec les Pères influents, que le rédacteur, dans un latin boursouflé, appelle un monstre sauvage et cruel : « feram illam immanemque belluam ».

Le renvoi à la p. 409 des Lettres des Généraux est d'autant plus savoureux que Pascal ne se sent pas visé. Vitelleschi invite les Jésuites à se demander s'il n'y aurait pas quelque fondement dans le mal qu'on dit de toute la Compagnie, étant donné — Pascal traduit bien — que « par un malheur ou plutôt par un bonheur singulier de la Compagnie, ce qu'un fait est attribué à tous ». S'il est

quelqu'un qui ait procuré à tous les Jésuites ce bonheur singulier, c'est bien l'auteur des Provinciales.

Dans le *Cinquième Écrit des Curés de Paris*, que nous avons déjà cité et que Pascal, au dire de sa nièce Marguerite Périer, considérait comme « son plus bel ouvrage », il adopte un ton plus calme et plus équitable :

> « il n'est pas impossible que parmi tant de Jésuites il ne s'en rencontrent qui ne soient point dans leurs erreurs, et nous croyons qu'il y en a, quoi qu'ils soient rares et bien faciles à reconnaître. Car ce sont ceux qui gémissent des désordres de leur Compagnie et qui ne retiennent pas leur gémissement. C'est pourquoi on les persécute, on les éloigne, on les fait disparaître, comme on en a assez d'exemples, et ainsi ce sont proprement ceux qu'on ne voit jamais [...]. Les Jésuites ont encore cet avantage [sur les hérétiques] qu'étant dans l'Église ils ont part à tous ses sacrifices, de sorte qu'on en offre par tout le monde pour demander à Dieu qu'il les éclaire ... ».

Comme nous l'avons signalé, les notes de lecture étudiées ici semblent postérieures aux *Provinciales*, car on trouve bien dans celles-ci des pensées analogues et des détails communs, mais le contenu général correspond davantage aux derniers *Écrits des Curés de Paris* auxquels Pascal ait collaboré.

Nous aurions aimé, certes, une ombre de jugement de Pascal sur Scotti, mais si vive qu'ait été son intelligence, elle avait la candeur qu'on trouve souvent chez les hommes de science et chez les grands passionnés. Il avait subi l'ascendant d'Arnauld, épousé sa querelle et ses indignations, sans exercer à son égard la moindre critique personnelle.

Des notes de lecture ne sont pas un travail à publier. Il y a quelque indiscrétion à les examiner telles qu'elles sont demeurées, mais elles constituent un document incomparable, un film intime au long des pages du livre. C'est pourquoi nous avons cherché à les éclairer le plus possible, laissant à d'autres d'en tirer peut-être davantage [7].

---

[7] Si nous voulions corriger les notes des éditeurs anciens et modernes illustrant ces fragments, il nous faudrait plusieurs pages. La plupart des erreurs tombent d'elles-mêmes une fois reconnu l'ouvrage que lit Pascal. Nous indiquons ici seulement une ou deux autres corrections, certaines ou probables, dans la lecture du manuscrit :

MSL 954 = Br. 956 : « Constitutions ... 2. pauvreté entière, *pour dire* messes ».
MSL 955 = Br. 958 : « Ep. 2 Mutii Vitelesci » p. 432, note de Pascal : « Probabilité, tueri *quis* poterit » (c'est le texte de l'original).

SUMMARY

The original collection of Pascal's *Pensées*, preserved in the Bibliothèque Nationale of Paris (Ms. 9207), contains three fragments that are reading notes of Pascal regarding the Jesuits. Modern editors have not been able to identify certain works referred to in Pascal's notes. The main one is that of the apostate Jesuit Giulio Scotti, *De potestate pontificia in Societatem Iesu* (1646). Using the official collection of the Jesuit Institute published at Antwerp (1635-1638), especially the exhortations of the Fathers General to the whole Society, he tries to demonstrate to the Pope that the Jesuits are in decay and that they must be reformed. The fragment reproduced in photocopy bears the name *Clemens Placentinus*, Scotti's pseudonym, and several references of Pascal to the pages of this work, as well as the « pensées » based on his reading. Then is pointed out the curious association made by Pascal between the names of two quite different Jesuits : « Le P. Saint-Jure - Escobar ». The anonymous work of the Jansenist Godefroid Hermant, *Response de l'Université de Paris* (1644), also furnished Pascal with several particularly brief notes. Finally, the quotations from the Constitutions and the Letters of the Fathers General show Pascal's mentality, his stiffness and his passion. One observes, however, a calmer and fairer tone in « his most beautiful work », the *Cinquième Écrit des Curés de Paris*, later, it seems, than the reading notes on the Jesuits.

UN JÉSUITE FRANC-MAÇON, HISTORIEN DU JACOBINISME LE PÈRE AUGUSTIN BARRUEL (1741-1820)

MICHEL RIQUET S.I. - Paris.

Sous le titre « Papiers Barruel » sont classés, dans les archives de la province jésuite de Paris, l'ensemble des documents laissés par le Père Augustin Barruel, qui mourut dans la Compagnie, le 5 octobre 1820, au terme d'une vie singulièrement mouvementée, mais remplie de travaux et de polémiques pour la défense de l'Église, à travers les bouleversements qu'elle eut à subir, en France et en Europe, depuis la prise de la Bastille, en 1789, jusqu'à la Restauration des Bourbons au lendemain de Waterloo.

Augustin Barruel était né de noble famille à Villeneuve-de-Berg, en Vivarais, le 2 octobre 1741. Élève des jésuites au collège de Tournon, il entre au noviciat le 15 octobre 1756, prononce ses premiers vœux et devient régent au collège de Toulouse, à l'automne 1758. C'est là que le surprend, en novembre 1764, la suppression de la Compagnie en France par décret de Louis XV, mais surtout de Choiseul. Cependant, le jeune Augustin de Barruel n'abandonne pas sa vocation. Pour y persévérer, il rejoint les jésuites de Pologne, mais est retenu, au passage, par le provincial, qui l'envoie faire sa théologie à Chomutov (Commoteau) en Bohème. Là, il devient prêtre.

Après avoir enseigné la littérature au collège de Hradiště, en Moravie ; puis avoir accompagné, comme précepteur, les enfants d'un noble slovaque en Italie, il se retrouve en Avignon, en octobre 1773, auprès du Père de Nolhac devenu curé de la paroisse Saint-Symphorien. Déjà interdite et dissoute en France par Louis XV, la Compagnie vient d'être supprimée, le 21 juillet 1773, par le pape Clément XIV. Il s'agit donc pour Augustin Barruel, déjà prêtre, de trouver une situation dans le clergé français. C'est pourquoi le Père de Nolhac le recommande à l'archevêque de Paris. Il s'y loge au Séminaire des Missions Etrangères, rue du Bac, jusqu'à ce que des amis l'introduisent auprès du prince François-Xavier de Saxe, frère de la Dauphine et, de ce fait, oncle du futur Louis XVI. De juillet 1774 au mois d'avril 1777, l'abbé Barruel exerce au Château de Chaumot, puis de Pont-sur-Seine, les fonctions de précepteur des enfants du prince de Saxe, Louis et Joseph. Il parle fort joliment l'allemand[1] et leur apprend le français mais aussi le latin. Des intrigues domestiques lui font quitter le service du prince de Saxe et le ramènent, en avril 1777, à Paris, où il va résider rue Saint-Jacques, en face de l'église des Mathurins. C'est là qu'il va suivre les événements qui aboutiront à la Révolution de 1789.

[1] Voir infra, note 7.

Il est alors aumônier de la princesse de Conti, mais se signale déjà par ses publications polémiques. Dès 1781, il affronte les « Philosophes » et « l'Encyclopédie » par trois volumes, *Les Helviennes ou lettres provinciales philosophiques*, qui connaîtront plusieurs éditions et des traductions allemande, espagnole, italienne et polonaise.

Nous connaissons la vie de Barruel à Paris, durant les années troublées de 1789 à 1792, par sa correspondance avec son père et son frère aîné restés à Villeneuve-de-Berg. Cette correspondance est conservée dans les archives de l'évêché de Vivier. Elle a été largement utilisée par le Père Abel Dechêne dans sa *Vie combative du P. Barruel* restée manuscrite dans les archives de la province de Paris avec les *Papiers Barruel*.

A partir de 1788 et jusqu'en juillet 1792, Barruel remplace l'abbé de Montmignon à la direction du *Journal ecclésiastique ou bibliothèque raisonnée des sciences ecclésiastiques, par une société de gens de lettres*, Paris, 1788-1792, in 8°. Ce périodique, fondé en 1786, repris par l'abbé de Montmignon jusqu'en 1788, devient alors la tribune où Barruel va exercer sa verve et ses talents d'apologète et de polémiste contre les hommes de la Révolution, dans lesquels il retrouve et combat les théories de Voltaire, Diderot, Jean-Jacques Rousseau, etc.

Il prend vigoureusement position contre la *Constitution civile du clergé*, le serment civique imposé au clergé, les lois sur le divorce et sur le mariage. Il dénonce l'irrégularité des évêques et des prêtres assermentés. Il conteste l'autorité et les droits du peuple dans le gouvernement, tels que les Jacobins les proclament. Il critique le plan d'éducation nationale de la Convention, etc.

A ses contributions au *Journal ecclésiastique*, qui vont se poursuivre jusqu'en juillet 1792, Barruel ajoute, de 1791 à 1793, l'édition, à Paris, chez Crapart, des quatorze volumes de sa *Collection ecclésiastique ou recueil complet des ouvrages faits depuis l'ouverture des États Généraux, relativement au clergé, à sa constitution civile, décrétée par l'Assemblée Nationale, sanctionnée par le roi. Dirigée par M. l'abbé Barruel, auteur du Journal ecclésiastique.*

Outre les documents officiels, textes de lois, mandements et lettres d'évêques, déclarations d'assemblées du clergé concernant la situation de l'Église de France, on y trouve des dissertations et consultations de l'abbé Barruel sur les mêmes thèmes.

En ces temps troublés, où nombre de prêtres, voire d'évêques, prenaient des positions ambigües ou gardaient un trop prudent silence, parfois même pactisaient avec les Jacobins, l'abbé Barruel apparait comme un courageux champion de l'Église, de ses droits menacés ou contestés, de la vérité du christianisme et de l'Évangile. Il se refuse énergiquement à collaborer à la destruction des institutions et des traditions qui ont assuré durant tant de siècles le mieux être des Français, la dignité de leur vie et, surtout, le salut de leurs âmes. Il soutient la doctrine authentique de l'Église concernant le rôle et les pouvoirs du pape et des évêques, le caractère et la mis-

sion du sacerdoce chrétien, le célibat des prêtres, le mariage et son indissolubilité, les immunités de l'Église, justifiées par la nécessaire indépendance du spirituel en regard du temporel, mais également indispensables à l'exercice de son rôle millénaire dans l'éducation et l'assistance prodiguées aux plus pauvres. Cela ne l'empêche pas de reconnaître et dénoncer avec la même vigueur les abus nombreux et trop fréquents par lesquels les hommes d'Église ont compromis et déconsidéré leur ministère.

Sans faiblesse à l'égard des évêques constitutionnels, de Talleyrand à Brienne, sans excepter Gobel, son ami d'antan, devenu archevêque intrus de Paris, il se montre plein de miséricorde pour les simples fidèles empêtrés dans les conflits de juridiction entre jureurs et non jureurs. Il s'emploie à éclairer les consciences avec sagesse et fermeté.

Son nom figure en tête des listes de proscription des prêtres réfractaires, le 15 aout 1792. Privé de passeport, il prend clandestinement le chemin de l'exil. Par Rouen et Dieppe, entre le 1er et le 15 septembre, il gagne Bernières où, le 16 septembre 1792, il s'embarque pour l'Angleterre. A Londres, pendant dix ans (1792-1802), il n'aura qu'à se louer de l'hospitalité, de la générosité des Anglais, qui accueillent les émigrés de France. « Non contente de ces secours momentannés, cette Nation Angloise a organisé ses générosités [...]. Clergé anglican, universitaires, milords, commerçants, citoyens, tous rivalisent. Les chaires des pasteurs retentissent des plus pathétiques appels. L'âme de Fénelon étoit passée en eux». Telle est l'expression de sa reconnaissance au début de son premier livre publié à Londres, dès 1793, *Histoire du clergé pendant la Révolution Française*.

Grâce, sans doute, à celle qui fut la providence des prêtres exilés, Madame Silburn, l'abbé Barruel trouve, dès son arrivée à Londres, un asile réconfortant chez un ancien jésuite, le Père William Strickland, 25 Edgware Road. « Pendant dix ans — lui écrira-t-il à son retour en France —, vous avez été mon père, mon conseil, mon ami et d'une manière si généreuse. Chez vous j'ai trouvé tout ce que la fraternité religieuse a tout à la fois de plus constant et de plus édifiant » [2].

C'est dans cette demeure accueillante, où la charité du Père Strickland ne le laisse manquer de rien, que Barruel va écrire, d'abord, cette *Histoire du clergé pendant la Révolution Française*, qui eût un succès considérable, rééditée quatre fois à Londres, puis à Bruxelles et à Paris, traduite en anglais, en allemand, en italien, en espagnol, en portugais et en polonais.

Dans ce premier ouvrage écrit en Angleterre, dans les milieux de l'émigration, l'abbé Barruel se révèle un infatigable collectionneur de faits, d'anecdotes, de témoignages. Il a recueilli ceux des centaines de prêtres alors exilés en Grande-Bretagne, notamment des six-cents

---

[2] Lettre de Paris, le 5 septembre 1802 (Archives de la province d'Angleterre S.I.).

prêtres hébergés au château de Winchester par Lord et Lady Buckingham. Il fut lui-même témoin des événements qui se sont déroulés sous ses yeux, à Paris, du 14 juillet 1789 au 30 août 1792. C'est pour lui un vécu dont il ne peut évoquer le souvenir sans émotion, voire sans indignation. Ceux qui, après plus d'un siècle, lui reprochent les invectives et les déclamations que lui inspirent les massacres de septembre dont furent victimes tant de confrères et amis, montrent simplement toute la différence qu'il y a entre la froide reconstitution du passé par un impassible historien et la vivante narration d'un véritable témoin.

C'est ce qu'oublient ceux qui, aujourd'hui, se livrent à une critique aussi sommaire que péremptoire du grand livre de Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* (4 vol., Londres 1797-98 ...).

Accablés par l'événement de la Révolution destructrice des institutions et du patrimoine matériel, culturel et spirituel qui faisaient à leurs yeux la grandeur et la valeur de la France, les Français de l'émigration, comme ceux de la clandestinité, cherchaient à discerner les causes et les responsabilités de cette catastrophe. L'abbé Barruel, qui venait d'écrire l'histoire de ces dernières années de l'Église de France, s'applique alors à rechercher comment et par quelles influences la Révolution a été préparée, rendue possible, inévitable.

Revenant à son livre de 1781, *Les Helviennes*, il n'hésite pas à dénoncer l'influence néfaste exercée par ces « Philosophes » qui, depuis plus de cinquante ans, s'appliquaient par leurs écrits, leurs propos, leurs entreprises à discréditer, dans toutes les classes de la société, la religion catholique, ses dogmes, ses pratiques, son clergé : Bayle, Voltaire, Diderot, d'Alembert, Condorcet, l'abbé Raynal.

On ne peut contester ni l'influence exercée par ces penseurs, ni leur volonté manifeste de détruire la religion catholique dans l'âme du peuple comme de l'aristocratie et de la bourgeoisie. L'abbé Barruel, qui a tout lu, n'a pas de peine à prouver, par la correspondance de Voltaire avec d'Alembert, Condorcet, Helvétius, qu'il s'agit bien d'un complot ourdi dans des cercles plus ou moins secrets, notamment le club qui réunissait régulièrement, dans l'hôtel du baron d'Holbach, d'Alembert, Turgot, Condorcet, Diderot, La Harpe, Lamoignon, sous la présidence honoraire de Voltaire. C'est là que s'organisait l'édition et la diffusion d'ouvrages contre la religion, les mœurs et le gouvernement conformément aux suggestions de Voltaire qui, le 25 août 1763, recommandait à Helvétius de faire répandre partout adroitement des petits livres philosophiques. « Ces petits livres se succèdent rapidement les uns aux autres. On ne les vend point ; on les donne à des personnalités qui les distribuent à des jeunes gens et à des femmes »[3].

Sans doute le club d'Holbach n'est pas une Loge Maçonnique, mais on n'est pas loin d'en adopter la forme pour mieux se con-

[3] Lettre de Voltaire à Helvétius, 25 août 1763.

certer dans le secret. C'est Voltaire lui-même qui le suggère, dans une lettre du 20 avril 1761 à d'Alembert :

« Que les philosophes fassent une confrérie, *comme les francs-maçons* ; qu'ils s'assemblent, qu'ils se soutiennent, qu'ils soient fidèles à leur confrérie ; et alors je me fais brûler pour eux. Cette académie secrète vaudra mieux que l'Académie d'Athènes et toutes celles de Paris, mais chacun ne songe qu'à soi, et on oublie que le premier devoir est d'anéantir l'infâme » [4].

Est-ce là ce qui oriente les recherches de l'abbé Barruel du côté de la Franc-Maçonnerie pour, finalement, faire d'elle le foyer d'un vaste complot qui aboutirait à la Révolution ? Nombre d'historiens de la Révolution, et non des moindres, ont estimé abusive, voire absurde, la thèse de Barruel, mais en la réduisant à un schéma outrageusement simplifié, fondé sur des généralisations abusives à partir de données insuffisantes.

Il est vrai que notre auteur s'est plus d'une fois laissé entraîner par son tempérament polémiste. On peut lui reprocher de n'avoir pas toujours fait toutes les distinctions nécessaires dans l'imbroglio des systèmes et des obédiences maçonniques qui foisonnent alors en Allemagne comme en France et même en Angleterre.

Mais on a considérablement sousestimé l'ampleur et le sérieux de ses investigations et de ses informations. D'autre part, on a méconnu l'insistance avec laquelle il souligne la différence fondamentale qu'il convient de faire entre la maçonnerie *régulière*, limitée aux trois grades, telle qu'elle a toujours prévalu en Angleterre, et ces multiples surgeons qui l'ont dénaturée en superposant aux « grades bleus » un échafaudage compliqué de grades et de rites chevaleresques, qui permirent à certains d'y insérer le projet d'une révolution à la fois religieuse et politique. Sur ces deux points les *Papiers Barruel* nous fournissent un nombre important de documents inédits, auxquelles s'ajoutent les annotations manuscrites dont il a couvert les marges, voire les interlignes, d'un exemplaire de son livre qu'un heureux hasard nous a fait découvrir dans la bibliothèque jésuite de Chantilly. Nombre de ces annotations nous révèlent, en effet, le nom des informateurs de Barruel. Il nous apparaît alors comme un remarquable enquêteur, précis, consciencieux, toujours à l'affût de compléments nouveaux et de confirmations indiscutables.

Les sources de Barruel.

Dans son remarquable ouvrage, *Les sources occultes du Romantisme*, Auguste Viatte n'a certes pas tort de reprocher à Barruel d'avoir plus ou moins confondu dans une même réprobation les disciples de Saint-Martin et Willermoz avec ceux de Weishaupt. Mais il limite arbitrairement les sources de Barruel à quelques livres

---

[4] Lettre de Voltaire à d'Alembert, 20 avril 1761.

de Le Gros, Le Franc, Fauchet, Bonneville, et, « pour la partie sérieuse de l'ouvrage — celle qui traite de l'Illuminisme bavarois », les documents de Starck. C'est réduire l'œuvre de Barruel à une compilation hâtive, purement livresque, aboutissant à des accusations sans preuves. « Rien de plus aisé que de retrouver les sources de Barruel et de montrer l'inanimé de ses griefs » [5].

Le meilleur historien des *Illuminés de Bavière*, mais également de la *Franc-Maçonnerie templière et occultiste*, le regretté René Le Forestier, s'est montré plus juste dans son appréciation des méthodes de travail de l'abbé Barruel. Il n'hésite pas à reconnaître, dans les pages consacrées par Barruel aux Illuminés de Bavière, « la partie la plus considérable de son ouvrage, la plus solidement et, malgré la partialité de l'auteur, la plus consciencieusement établie ». Il précise que « Barruel a tout lu ». Ses nombreuses citations des écrits originaux de Weishaupt, Knigge, Hoffmann, Zimmermann, comme des interrogations et des réquisitoires, « sont traduites d'une façon un peu lâche mais fidèle ». Par là, Barruel se montre supérieur à Robison qui, nous dit Le Forestier, était « manifestement de bonne foi, mais il savait fort mal l'allemand » [6]. Une note des Supérieurs du Père Barruel, alors qu'il était en Moravie, nous apprend qu'il a « très bien appris la langue allemande et la parle fort joliment » [7]. Les trois années qu'il passa dans la famille du prince François-Xavier de Saxe lui permirent, sans doute, de s'y perfectionner encore. Mais Barruel n'a pas seulement l'avantage de bien comprendre l'allemand et de le traduire exactement. René Le Forestier, bon connaisseur, reconnait que « de l'amas confus des documents qu'il avait réunis, de l'analyse minutieuse des *Écrits Originaux*, il a su tirer un résumé complet et à peine tendencieux de l'organisation de l'Ordre [...] et de son histoire jusqu'à sa dissolution en Bavière » [8].

Reste à savoir dans quelle mesure l'entreprise de Weishaupt et de ses adeptes, le baron Knigge, Bode, Dittfurth, etc., pour mettre la Franc-Maçonnerie au service d'un projet de révolution universelle a réussi à entraîner les Loges d'Allemagne et de France. Dans quelle mesure aussi cette pénétration de la Maçonnerie par l'idéologie et les méthodes de Weishaupt a-t-elle contribué à promouvoir la Révolution de 1789.

C'est là surtout que pourrait s'exercer la critique à l'égard de la thèse de Barruel. Encore faudrait-il tenir un compte exact de ce qu'il a dit et de ce qu'il n'a pas dit, ni sousestimer la valeur des témoignages et des renseignements qu'il s'est appliqué à recueillir.

Là-dessus, les *Papiers Barruel* et les annotations manuscrites

---

[5] A. VIATTE, *Les sources occultes du Romantisme: Illuminisme, Théosophie, 1770-1820*, I (Paris 1928) 316.

[6] R. LE FORESTIER, *Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie allemande* (Paris 1914) 678.

[7] Lettre du P. François-Xavier de Boccard au prince Xavier de Saxe, 1774 (Archives de Troyes, Fonds de Saxe, E, liasses 1552-1558).

[8] Op. cit. (note 6), 678; voir aussi p. 681-692.

dont il a surchargé l'exemplaire de son livre que nous avons découvert, nous permettent d'affirmer l'ampleur et le sérieux de son enquête.

Bien avant 1789, Barruel connaissait la Franc-Maçonnerie française. Il entretenait les meilleurs rapports avec un nombre considérable de Francs-Maçons de tous grades et de toutes tendances. Dès la parution, en 1797, du premier volume de son livre, il reçu un abondant courrier, notamment de Francs-Maçons exilés en Angleterre, en Allemagne, en Espagne. Il a pu s'entretenir avec plus d'un. Le fonds cité en conserve de nombreuses traces.

Comme il l'écrit dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, « depuis plus de vingt ans, il étoit difficile de ne pas rencontrer en France, et surtout dans Paris, quelques-uns de ces hommes admis dans la Société Maçonnique. Il s'en trouvoit dans mes connoissances, et parmi ceux-là plusieurs dont l'estime et l'amitié m'étoient chères. Avec tout le zèle ordinaire aux jeunes adeptes, ils me sollicitoient de me faire inscrire dans leur confrérie. Sur mon refus constant, ils prirent le parti de m'enrôler malgré moi » [9]. De fait, Barruel raconte alors comment à la suite d'un dîner où il se trouve « seul profane au milieu de Maçons » [10], on lui fait subir tout le cérémonial de l'initiation. Il refusa tout serment, mais fut quand même reçu Maître. Il promit même d'assister à leurs séances régulières. « La première fois que je fus admis en Loge régulière, j'en fus quitte pour un beau discours sur la Maçonnerie, dont je ne savois pas encore grand chose. Je me retranchoi sur la Fraternité, sur le plaisir de vivre avec des Frères » [11].

Il a donc participé à la vie d'une Loge régulière. C'est ce qui lui permet d'écrire, à propos des rites d'initiation : « tout ce qu'on en lit dans la *Clef des Maçons*, dans leur *Catéchisme* et quelques autres livres de cette espèce, est de la plus grande exactitude quant au cérémonial, au moins *pour les trois grades que j'ai reçus et vu donner*, à quelques différences près, fort peu essentielles ». Ailleurs, il précisera : « Je dépeins les cérémonies de ce grade [Maître maçon] telles que je les ai vues. Je pourrais y ajouter les cinq pas qu'il faut artistement faire, en approchant du Sarcophage » [12].

Ce chercheur curieux ne s'est pas contenté de ce qu'il a vu dans la Loge qu'il fréquentait plusieurs années avant les événements de 1789 :

> « Ce que j'ai raconté de mon initiation aux premiers grades, m'avoit mis à portée d'entrer en conversation avec ceux que je savois être plus avancés ; j'en eus plus d'une fois d'intéressantes, dans lesquelles, malgré toute leur fidélité au secret, il échappoit au plus zélé bien des choses qui pouvoient me donner quelque jour. Les autres consentirent au moins à me prêter des livres maçonniques, imaginant que leur obscurité, et le

---

[9] *Mémoires*, II (1797) 169-270.
[10] Ibid., 270.
[11] Ibid., 275.
[12] Ibid., 275 et 409 note.

défaut des mots essentiels, ou bien la manière dont il falloit s'y prendre pour les y trouver, ne me permettroient pas d'en rien conclure» [13].

C'était mal connaître l'âme de détective de l'abbé Barruel :

« La Révolution arrivée, je combinai ces demi-aveux, les décrets de l'Assemblée, et le secret du premier grade. J'en vins au point de ne plus douter que cette Maçonnerie ne fût une société formée par des hommes, qui, dès le premier grade, donnoient pour leur secret ces mots d'*égalité*, de *liberté*, en laissant à tout Maçon honnête et religieux le soin d'une explication qui ne contredit pas ses principes ; mais en se réservant de dévoiler dans les arrière-grades l'interprétation de ces mêmes mots *égalité* et *liberté*, dans toute l'étendue du sens que leur donnoit la Révolution Françoise» [14].

Ses relations avec les Francs-Maçons, y compris la fréquentation d'une Loge régulière, ont donc fait découvrir à Barruel, par delà les grades traditionnels d'*Apprenti*, de *Compagnon* et de *Maître*, importés en France comme en Allemagne par la Maçonnerie Anglaise, des arrières grades ou des hauts grades d'un tout autre esprit, ceux de cette *Franc-Maçonnerie templière et occultiste* dont René Le Forestier a si remarquablement et exactement retracé la genèse et les avatars. Celui-ci a su, mieux que Barruel, débrouiller l'écheveau compliqué des divers systèmes de hauts grades. Mais il n'en faut pas conclure que la documentation du jésuite fût médiocre ou fantaisiste. Il nous donne maintes preuves du contraire :

« J'ai en ce moment vingt grades maçonniques originaux ; j'en ai quatre de Rose-Croix dont deux manuscrits, deux imprimés. Le premier me vient d'Allemagne ; le second d'Amérique ; le troisième a été imprimé en France ; le quatrième en Angleterre. Tous ont des différences, même considérables ; mais il est environ quinze lignes qui se trouvent dans tous, ce sont précisément les plus impies ou celles qui donnent la clef maçonnique de l'inscription I. N. R. I. La rédaction dont je me suis servi dans le second volume est celle des grades publiés par M. l'Abbé Le Franc dans son *Voile Levé* et sa *Conjuration découverte*. Je savais de nos francs-maçons français combien cette rédaction était conforme à ce qui se passait dans leurs loges. Je sais aujourd'hui d'où lui étaient venus tous ces grades maçonniques dont il décrit si exactement les cérémonies» [15].

En effet, parmi les prêtres réfugiès en Angleterre, l'abbé Barruel a rencontré M. de la Haye, curé de Fié, diocèse du Mans. Celui-ci lui confie un ouvrage qu'il avait fait sur les francs-maçons. A sa lecture, Barruel y reconnait, « au style près », tout ce qui fut imprimé sous le nom de Le Franc. M. de la Haye explique alors qu'ayant reçu les papiers et grades de plusieurs francs-maçons de sa paroisse, il en avait fait un ouvrage dont il donna une copie à M. Le Franc.

---

[13] Ibid., 302-303.
[14] Ibid., 304.
[15] *Mémoires*, IV (1798) 113, note.

Celui-ci la publia, « en lui donnant son style et sa tournure »[16]. Il fut au nombre des prêtres massacrés au Carme le 2 septembre 1792.

Grâce aux annotations manuscrites dans la marge de son livre, Barruel nous donne les noms de ses principaux informateurs sur la part prise par certaines Loges dans la préparation des journées révolutionnaires. C'est, par exemple, le comte de Vaudreuil qui lui a transmis les révélations de M. Leroy, lieutenant des Chasses de Sa Majesté, sur ce qui se tramait dans l'hôtel du baron d'Holbach[17]. Madame de Bonneuil lui a répété les propos athées de l'abbé Raynal[18]. Le marquis de Brancas et son fils lui confirment cette lettre où, en 1789, le député Alphonse Le Roy déclarait : « la Révolution est faite et elle a été préparée depuis 50 ans par les puissants génies de l'Europe »[19]. Le comte de Mahoni, le 27 mai 1799, à Londres, lui rapportera un propos semblable tenu par un Franc-Maçon de Mannheim auquel l'avait adressé le prince de Bade[20].

Le marquis de Beaupoil-de-Saint-Aulaire lui apprend que la société *Les Amis des Noirs*, établie en 1787, rue Croix-des-Petits-Champs, à l'Hôtel de Lussan, réunissait « tous les adeptes imbus des principes de la philosophie moderne, presque tous initiés aux mystères de la Franc-Maçonnerie ». Ayant assisté aux séances du *Comité Régulateur*, où se retrouvaient Condorcet, Mirabeau, Sieyès, Brissot, Carra, le duc de La Rochefoucauld, Clavière, Pelletier de Saint-Fargeau, Valadi, La Fayette et quelques autres, le marquis de Beaupoil pu constater que presque tous appartenaient aux Loges et à la société des *Philanthropes*. « On ne parlait dans ces repaires que d'une révolution infaillible et prochaine »[21]. D'ailleurs, Barruel avait personnellement connu Gobel, évêque intrus de Paris. Celui-ci avait demandé à s'entretenir avec le jésuite :

> « Il me fit demander plusieurs entretiens, et nous en eûmes trois de deux heures chacun. Tout étoit disposé ; le Pape avoit répondu avec toute la bonté possible aux promesses de Gobel. Sa rétractation étoit exprimée dans six lettres, déjà toutes prêtres, adressées au Pape, au Roi, à l'Archevêque, au Clergé, au Département, à la Municipalité de Paris. Mais le malheureux vouloit d'abord quitter la France, pour se mettre à l'abri des Jacobins. Le bruit de son départ se répandit ; il eut peur. Il resta ; Robespierre le fit guillotiner »[22].

Or, les confidences de Gobel, confirmées par un autre Franc-Maçon, membre également de ce *Comité Régulateur*, révèlent que ses délibérations étaient envoyées au *Comité Central du Grand-Orient*,

---

[16] Ibid., 115, note.

[17] *Mémoires*, I (1797) 351. Une annotation de la main de Barruel nous apprend qu'il s'agit de « M. le Comte de Vaudreuil — cordon bleu ».

[18] *Mémoires*, I, 320. Barruel y a annoté qu'il s'agit de Mme de Bonneuil.

[19] *Mémoires*, II, 146. Une note manuscrite révèle le marquis de Brancas.

[20] *Mémoires*, IV, 334. Note manuscrite : M. de Mahoni.

[21] *Mémoires*, II, 468. Une note manuscrite donne les noms.

[22] *Mémoires*, II, 461 note.

d'où elles partaient pour toutes les loges de province. Les témoignages du comte d'Orfeuil, Vénérable d'une Loge de Poitiers, du chevalier de La Calprade, Maître en Loge à Sarlat puis à Figeac, de M. de Moustier, de M. Gaultier, de Charles de Gastines, de François-Claude de Marin, gardes du corps, de M. de Malseigne, maréchal de camp, du président de Ménerville, se rejoignent et se recoupent pour attester que des consignes révolutionnaires furent alors transmises par le *Comité Régulateur* et le *Grand-Orient* aux Loges de province par des intermédiaires choisis [23].

Parmi les Loges parisiennes, l'abbé Barruel dénonce particulièrement celle des *Neuf Sœurs*, où Voltaire fut triomphalement accueilli et initié, lors de son retour à Paris, en 1778. Sous le maillet du *Vénérable Pastorel*, se retrouvaient là le duc de la Rochefoucauld, Condorcet, Brissot, Garat, Lacépède, Bailly, Camille des Moulins, Cerutti, Fourcroix, Danton, Millin, *Lalande*, Bonne, Château-Randon, Chênier, *Mercier*, Gudin, le Dr. *Guillotin*, *Laméthrie*, le marquis de Salle et Chamfort. Les abbés Noel, Pingué, Mulot s'y rencontraient avec Dom Gerle, et Sieyès avec Rabaud Saint-Etienne, Péthion, Fauchet, Goupil de Préselin et Bonneville [24].

Une autre Loge dont les activités politiques n'étaient pas moins virulentes fut celle de Savalette de Lange, *Les Amis Réunis*, qui deviendra, en 1793, le *Centre des Amis*. C'est elle qui accueillit, en 1787, les émissaires des Illuminés de Bavière, Bode et le baron de Busche, introduits par Mirabeau, qui les avait fréquentés à Berlin, en 1786. Dans la Loge des *Amis Réunis* on pratiquait tous les grades dits philosophiques, mais on y était chargé par le Grand-Orient de la correspondance avec toutes les Loges étrangères. On y aurait reçu Cagliostro, le baron Hulmer, le comte de Saint-Germain [25].

De tous les renseignements qu'il a collectionnés et collationnés, l'abbé Barruel conclut, non sans raison, que de nombreuses Loges en France et particulièrement le *Grand-Orient*, qui les fédère sous le haut patronage du duc d'Orléans, Philippe-Egalité, ont servi de manteau à un véritable complot, qui se manifestera finalement au grand jour dans le *Club des Jacobins*, animé par Mirabeau. On y retrouvera la plupart des Francs-Maçons déjà nommés, mais beaucoup d'autres encore. Comme l'écrit Euloge Boissonnade : « Si peu de maçons étaient révolutionnaires, un grand nombre de révolutionnaires, et non des moindres, étaient maçons » [26]. Cela suffit-il pour attribuer à la Franc-Maçonnerie, comme telle, l'origine et la responsabilité de la Révolution Française ? C'est la thèse que l'on prête volontiers à Barruel. Malgré les exagérations auxquelles l'entraîne parfois son tempérament de polémiste, il y a mis plus de nuances.

---

[23] *Mémoires*, I, 463-467.
[24] *Mémoires*, IV, 358-359.
[25] Ibid., 373, note.
[26] Cf. *Historia*, numéro spécial : *La Franc-Maçonnerie*, 1973.

Le vrai point de vue du Père Barruel sur la Franc-Maçonnerie.

Ce que l'auteur des *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* s'est efforcé de prouver, ce n'est pas que la Révolution Française et le Jacobinisme ont été l'œuvre propre de la Franc-Maçonnerie en tant que telle.

« Ce que j'ai à prouver — écrit-il —, c'est qu'il existoit avant la Révolution une conspiration justement appelée *maçonnique*, parce qu'elle se tramoit dans les Loges, à la faveur et en conséquence de leurs mystères maçonniques, et par des adeptes franc-maçons. Cette conspiration n'auroit existée que dans les nombreuses Loges de l'*Orient de Paris*, régies par Philippe d'Orléans, elle n'en seroient pas moins *une* des grandes causes de la Révolution Française » [27].

On n'a généralement pas suffisamment souligné l'insistance avec lequelle l'abbé Barruel a tenu à mettre hors de cause cette Franc-Maçonnerie que l'on appelle aujourd'hui Franc-Maçonnerie *régulière* ou *traditionnelle*, par opposition à celle qui s'est écartée des principes de base ou *landmarks* auxquels la Grande Loge Unie d'Angleterre s'est toujours appliquée à rester fidèle. Le préfet Jean Baylot, dans son *Dossier français de la Franc-Maçonnerie régulière* (1965) et, plus complètement encore, dans *La voie substituée* (1968), a bien montré par quelle déviation, à la suite de Weishaupt et des Illuminés de Bavière puis de Buonarroti, la Franc-Maçonnerie s'était politisée contrairement à sa tradition primitive.

Barruel adopte, en fait, le même point de vue :

« En parlant des Franc-Maçons — écrit-il —, la vérité et la justice nous font une loi rigoureuse de commencer par une exception, qui met à l'abri de nos inculpations le grand nombre de frères initiés aux Loges Maçonniques qui auroient eu la plus grande horreur de cette association, s'ils avoient prévu qu'elle pût jamais leur faire contracter des obligations contraires aux devoirs de l'homme religieux et du vrai citoyen.

L'Angleterre surtout est pleine de ces hommes honnêtes, excellents citoyens, hommes de tout état, de toute condition, qui se font honneur d'être Maçons, et qui ne se distinguent des autres que par les liens qui semblent resserrer ceux de la bienfaisance et de la charité fraternelle » [28].

Il tient d'ailleurs à préciser que cette distinction ne se limite pas à l'Angleterre :

« Il fut longtemps en France et en Allemagne une exception presque aussi générale à faire pour la plûpart des Loges. On vit même paroître, de la part de quelques-unes, non seulement des protestations publiques, mais encore des renonciations à la Maçonnerie, aussitôt qu'elle fut, par les intrigues des Illuminés, infectée des principes et projets révolutionnaires » [29].

---

[27] *Mémoires*, II, 262.
[28] Ibid., 257
[29] Ibid., 259.

Ses reproches ne concernent donc pas les Loges « des Maçons qui jamais n'admîrent que les trois premiers grades de la Franc-Maçonnerie Angloise ; ou qui, en admettant les autres grades, soit Écossois soît Rose-croix, se trouvèrent toujours composées d'adeptes assez sages, pour rejeter les mystères et les complots des Écossois, ou bien des Rose-croix *conspirateurs* » [30].

Il va jusqu'à écrire : « plus ils sont affreux ces mystères cachés dans les Arrières-Loges, plus l'historien doit insister sur la *multitude* des Franc-Maçons honnêtes, qui ne virent jamais rien de semblable dans leur société » [31]. Il proteste contre « ce qu'on dit de certaines assemblées où la pudeur se trouvait offensée » ; c'est « une calomnie pour le commun des Loges ». Et, après avoir rappelé les protestations soulevées par Cagliostro à Strasbourg, il conclut : « Non, il ne se passoit rien de semblable dans la Maçonnerie de nos jours ; on auroit même dit qu'elle n'avoit ni la Religion, ni l'État pour objet. Dans la plûpart des Loges, on ne s'entretenoit ni de l'une, ni de l'autre » [32].

Ce souci d'équité et d'objectivité le conduit à prendre la défense d'une des Loges les plus florissantes de Paris à la veille de la Révolution : la *Loge Saint-Jean-d'Écosse du Contrat Social*, qui tenait ses assises dans l'Hôtel de Bullion, rue du Coq-Héron. Il insiste pour qu'on ne la confonde pas avec celle de Savalette de Lange, qui accueillit des Illuminés de Bavière, Bode et de Busche. Il a eu en mains — et ses archives nous la conservent — une liste des Frères du *Contrat Social* ; il n'y a reconnu que des hommes très royalistes, mais aucun de ceux qui se distinguèrent par leur zèle révolutionnaire. Il possède, également, la circulaire du *Contrat Social* invitant les Loges de province « à se coaliser pour maintenir le Roi de la Constitution de 1789 ». De fait, la plupart des Frères du *Contrat Social* furent proscrits ou guillotinés. On retrouve parmi eux des grands noms de l'aristocratie française [33].

Dès la parution du premier volume de ses *Mémoires*, Barruel avait reçu, le 9 février 1797, de Monsieur de Luc une série de lettres fort intéressantes, heureusement conservées dans les archives de Chantilly. Jean-André de Luc (1727-1817), citoyen de Genève et membre du Grand Conseil, n'était pas un correspondant quelconque. Ami de Jean-Jacques Rousseau, ayant connu personnellement Voltaire, d'Alembert, Condorcet, député par son comité civique à Berne, puis à Paris, en 1768, il y avait été reçu avec faveur par Choiseul. Homme de science, ses recherches et ses publications sur la physique, la géologie, les sciences naturelles lui avaient procuré une renommée internationale. En 1773, il fut nommé lecteur de la reine d'Angleterre et, en 1798, professeur honoraire de philosophie et de géologie à Goettingen. Résidant tout à tour à Windsor, à Berlin, à Bruns-

---

[30] Ibid., 259-260.
[31] Ibid., 315.
[32] Ibid., 316-317.
[33] *Mémoires*, IV (1798) 361-365.

wick ou Hanovre, il était bien placé pour donner a l'abbé Barruel des avis motivés et des conseils pour la continuation et la diffusion de ses *Mémoires*. Le premier volume l'enthousiasma. Il proposa à Barruel de le faire traduire en allemand et de le diffuser en Allemagne. Cependant il tint à défendre La Méthrie, qu'il connaissait bien et qui, ne partageant pas sa foi chrétienne, en avait cependant le respect et, en tout cas, point de haine. Il attire plus encore l'attention de Barruel sur l'inconvénient de paraître rendre la masse des Francs-Maçons dépendante des Illuminés de Bavière, ou de présenter l'Illuminisme bavarois comme un produit de la Franc-Maçonnerie, alors que Weishaupt n'est venu à la Franc-Maçonnerie qu'après avoir conçu et organisé sa secte [34].

C'est pour mieux éclairer l'abbé Barruel sur les distinctions à faire entre Illuminés et Francs-Maçons que M. de Luc, à l'occasion d'un séjour à Hanovre, dans l'été 1797, le mit en relation avec Jean-Auguste Starck, alors grand prédicateur de la Cour et membre du Consistoire de Hesse-Darmstadt. Le livre posthume de René Le Forestier, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste* (1970), a retracé la carrière mouvementée de ce ministre luthérien qui joua un rôle original parmi les Francs-Maçons de la stricte-observance en Allemagne, inventa le grade maçonnique des *Clercs du Temple* et s'opposa vigoureusement aux adeptes de Weishaupt, comme à ceux de Nicolaï, de Bode. Il était bien placé pour compléter les informations de Barruel sur les Illuminés de Bavière, mais aussi pour le mettre en garde contre le danger et l'erreur de confondre les Illuminés de Bavière et les Jacobins avec les Martinistes et autres Francs-Maçons plus ou moins théosophes ou occultistes, mais ennemis des menées révolutionnaires. En même temps que la veuve du docteur Zimmermann, il va munir l'abbé Barruel d'une documentation de première main sur la survivance de l'Ordre de Weishaupt après sa condamnation par l'électeur de Bavière en 1785-87. J. A. Starck ne cessera d'insister auprès de l'auteur des *Mémoires sur le Jacobinisme* pour qu'il ménage les honnêtes Francs-Maçons, les seuls authentiques. On peut regretter que celui-ci n'en ait pas mieux tenu compte.

Ce que Barruel écrit sur les Martinistes et les Francs-Maçons mystiques de Lyon, auxquels préside J. B. Willermoz, ne pouvait que provoquer la mauvaise humeur et les protestations énergiques de Joseph de Maistre, assidu de leurs Loges. On comprend aussi combien Auguste Viatte en fut, lui aussi, mais avec le recul du temps, profondément agacé.

Reste qu'en dépit de confusions regrettables, d'outrances de polémistes, de déclamations trop faciles, Barruel a justement pressenti dans l'ambiguïté des mystères maçonniques un double danger.

Le premier est celui que présente toute *société secrète*. C'est le secret des Loges qui a suggéré à Weishaupt, mais également à de

---

[34] Lettre de M. de Luc, 9-10 février 1797 (Archives de Chantilly).

nombreux émules au XIXe siècle, d'utiliser le cadre maçonnique pour en faire l'instrument privilégié de leurs projets révolutionnaires. En même temps qu'il mettait son organisation à l'abri des indiscrétions des profanes, le secret et les serments qui le garantissaient permettaient, au sein même de cette Franc-Maçonnerie, de laisser la masse des initiés aux grades inférieurs dans l'ignorance de ce qui se tramait en haut. C'est le même processus que Barruel découvre dans le *Grand-Orient* de France que préside Philippe d'Orléans et qui aboutit finalement au Club des Jacobins. Le préfet Jean Baylot, dans son livre *La voie substituée*, a montré, pièces en main, comment cette politisation de la Franc-Maçonnerie s'est poursuivie à travers le XIXe siècle.

L'autre danger dont la Maçonnerie régulière elle-même n'est pas exempte et que l'abbé Barruel a pressenti et dénoncé avec une verve un peu lourde, c'est le caractère initiatique et ésotérique de la Maçonnerie, particulièrement celle des grades écossais de Rose-Croix et de Kadosh.

Dans l'esprit d'un bon nombre de ses adeptes, généralement les plus fervents et les plus assidus, la Franc-Maçonnerie est une société initiatique plus ou moins ésotérique. Par les épreuves et cérémonies, fixées par le rituel de chaque grade, le Franc-Maçon se trouve initié à des connaissances ignorées des profanes. Ces connaissances, conservées et transmises par l'initiation maçonnique, remonteraient à la plus haute antiquité, par une tradition dont les corporations médiévales de tailleurs de pierre auraient reçu, conservé et transmis le dépôt.

Dans cette tradition initiatique, Barruel redoute une concurrence inquiétante à la Tradition des Apôtres, conservée et transmise par le Magistère de l'Église Catholique. Il croit y discerner la prétention de retrouver, au delà des religions révélées, une religion naturelle primitive, dans laquelle toutes les autres seraient incluses et réunies. Il s'est même un peu trop pressé d'y dénoncer une résurgence des sectes gnostiques, voire manichéennes, de l'antiquité chrétienne et du Moyen-Age. Pour lui, tout se lie, des Cathares aux Albigeois, aux chevaliers du Temple et de ceux-ci aux Maçons et aux Jacobins. Leur père commun c'est Manès [35]. Ce genre de généalogie provoque, non sans raison, l'indignation d'un Joseph de Maistre et le mépris d'un Auguste Viatte.

A ces craintes et à ces dénonciations d'un Barruel, un authentique Franc-Maçon répondrait, aujourd'hui comme hier, que la Loge maçonnique ne prétend être ni une église, ni une secte religieuse. La tradition qu'elle perpétue n'est point celle d'une religion, mais, plus modestement, celle d'un métier et de sa corporation, celle des tailleurs de pierre et des bâtisseurs de cathédrale du Moyen-Age. Cette tradition, ces rites d'initiation au métier, à ses secrets, l'explication des symboles de la pierre, des outils et du plan de la cons-

[35] *Mémoires*, II, 392-419.

truction constituent une pédagogie profondément naturelle et humaine, qui prépare et entraîne chacun à faire, au sein de la Loge, la découverte et l'apprentissage des liens de solidarité et de fraternité et les vertus qui conditionnent toute vie en société, tout progrès de la communauté humaine. Les vérités que la Loge fait découvrir et les vertus qu'elle exerce et développe sont le patrimoine commun de tous les hommes qui cherchent et qui pensent avec le cœur et la raison dont le Créateur les a pourvus. Elles ne sont exclusives d'aucune religion, mais, au contraire, disposent l'homme à ne refuser aucune vérité, même révélée, et à s'ouvrir à la transcendance du Principe et de la Fin, l'*Alpha* et l'*Oméga* de l'univers où s'accomplit son destin. En deçà des églises et des religions, mais au delà des perceptions bornées de l'individualisme égoiste et solitaire, la pédagogie maçonnique ne veut être qu'un apprentissage de l'amour d'autre que soi, dans une corporation de métier, c'est-à-dire dans une communauté d'hommes librement associés pour une œuvre constructive à réaliser en commun. Elle n'impose mais n'exclut aucun *credo* d'essence religieuse, non plus qu'aucune idéologie; elle se contente de préparer et entraîner chacun, par une conversion toute personnelle, à mieux accomplir ses devoirs d'homme et de citoyen [36].

Ce n'est pas ce que l'abbé Barruel pouvait découvrir dans les écrits des Illuminés de Bavière, ni percevoir dans l'effervescense du Club des Jacobins ou du Comité de Salut Public. Son excuse est d'avoir écrit ces *Mémoires* en pleine tourmente révolutionnaire.

Disons aussi que son souci n'est pas d'accabler ou de condamner des hommes, mais de combattre des erreurs, des déviations nuisibles à l'humanité, à la chrétienté, génératrices des désordres et des massacres dont il fut le témoin impuissant mais horrifié. Comme il l'a très loyalement écrit, « écraser une secte ce n'est pas égorger, immoler ses adeptes et diriger contre eux toutes les foudres dont elle les armait. Écraser une secte c'est l'attaquer dans ses écoles mêmes, dissiper ses prestiges, mettre au jour l'absurdité de ses principes [...] Anéantissez le Jacobin, mais laissez vivre l'homme » [37]. Parce qu'il est toujours prêtre et bon prêtre, l'abbé Barruel demeure l'homme de la miséricorde. Mais sa miséricorde même lui inspire la haine des erreurs qui avilissent l'homme. Telle est l'intention fondamentale de ses *Mémoires*. Ce ne sont que des *Mémoires* pour servir à l'histoire. Dans la pensée de l'auteur, cela veut dire qu'il laisse aux historiens à venir d'utiliser les matériaux rassemblés dans ses mémoires pour reconstituer et interpréter scientifiquement la suite des événements. Incontestablement l'histoire n'a pas retenu tous les jugements, parfois trop hâtifs, portés par Barruel, sans un recul suffisant. Elle aurait tort de négliger les documents et les témoignages qu'il a rassemblés.

---

[36] Cf. J. Baylot, *La Franc-Maçonnerie traditionnelle dans notre temps* (Paris 1972).
[37] Cf. ibid.

Mais ce serait une grave erreur de limiter l'intérêt des *Papiers Barruel* à ceux qui concernent l'histoire du Jacobinisme et ses rapports avec la Franc-Maçonnerie. Ni son activité littéraire, ni surtout son action apostolique n'en sont restées là. Tout au contraire, il nous offre un modèle émouvant de persévérance et de fidélité sacerdotale à travers une des plus grandes crises qu'aient connues la France, l'Europe et l'Église.

L'incontestable succès de ses *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, qui enrichirent les libraires par des éditions répétées et des traductions en anglais, allemand, espagnol, italien, portugais et polonais mit Barruel en vedette non seulement dans les milieux de l'émigration mais, en France, en Allemagne, jusqu'à Rome, d'où le cardinal Leonardo Antonelli n'hésite pas à lui écrire : « Votre nom est célèbre dans toute l'Europe». Cette lettre est du 12 octobre 1802. Elle félicite Barruel de la position courageuse qu'il a prise au sein du clergé français en faveur du Concordat. Le 15 juillet 1801, le premier consul, Bonaparte, avait signé avec le Saint-Siège un nouveau concordat, qui rétablissait en France la liberté et la situation du culte catholique, moyennant un certain nombre de conditions favorables aux évêques et aux curés constitutionnels, comme aux acquéreurs des biens d'Église nationalisés. Plus d'un parmi les évêques et les prêtres émigrés en Angleterre, loin de se réjouir de cette mesure, se refusèrent à l'accepter. L'abbé Barruel prit parti pour le pape et fit campagne pour entraîner les prêtres émigrés à reprendre en France leur ministère. Là était la raison d'être de leur sacerdoce. Dès le 8 juillet 1800, Barruel avait publié, à Londres chez Dulau, un premier écrit pour démontrer aux prêtres que le salut des âmes leur faisait un devoir de revenir en France dès lors que la Constitution existante leur en donnait la liberté : *L'Évangile et le Clergé français, sur la soumission des pasteurs dans les révolutions des empires*. Il fut alors l'homme du ralliement. Naturellement il se vit contrer par les membres du clergé hostiles à toute soumission à un gouvernement qu'ils considéraient comme usurpateur. Encouragé par le cardinal Antonelli au nom du pape, Barruel prépare alors un ouvrage en deux volumes, *Du Pape et de ses droits religieux à l'occasion du Concordat*. Il sera publié à Paris, en 1803, chez Crapart, Caille et Ravier, traduit en anglais, allemand et italien.

A cette époque, l'abbé Barruel a quitté Londres pour revenir en France. Profitant et de la paix conclue entre la France et l'Angleterre le 25 mars 1802 et de la déclaration d'amnistie pour tous les émigrés (26 avril 1802), ainsi que de l'inauguration solennelle du concordat à Notre-Dame (18 avril), Barruel arrive à Paris le 11 septembre 1802. Apprenant son retour, le chapitre de Notre-Dame, « à l'unanimité», l'élit aussitôt « chanoine honoraire», faute de place pour un nouveau « titulaire». Ses impressions de retour, dans ses lettres à son ami le Père Strickland, sur la vie religieuse en France et à Paris, au lendemain de la tourmente, révèlent l'âme profondément apostolique de ce religieux : « Le culte est pauvre, mais libre ;

et un bon nombre en profite à Paris, encore plus à Versailles, avec édification». Le son des cloches appelant les fidèles à l'office lui arrache des larmes de consolation. Mais à propos des campagnes «où le peuple ne témoigne pas un grand empressement pour ses prêtres», il écrit: «C'est une preuve de plus du besoin qu'il en a et du tort qu'ont ceux qui se refusent de venir lui rendre la religion et la paix de sa conscience qui, sans doute, lui manque encore, malgré celle que le premier consul lui a donnée». Rencontrant un évêque constitutionnel rentré dans l'obédience de Rome, mais dont il avait naguère blâmé la conduite, il se voit embrassé et invité à dîner: «Le dîner fut très gai et nous voilà très bons amis».

Dans une autre lettre il confie au Père Strickland: «Savez-vous ce qui m'a beaucoup servi à la police, soit dit sans vanité ? C'est que le préfet de Versailles et mes autres amis disent hautement qu'ils me connaissent depuis trente ans et n'ont jamais vu prêtre qui par raison et sentiment fût plus éloigné de faire servir la religion à des vues temporelles, et plus ennemi de ceux qui tournent l'évangile en politique» (24 octobre 1802).

Une lettre du 19 juin 1806 au même Père Strickland, écrite d'Amsterdam, nous apprend que Barruel avait alors envisagé de rejoindre la communauté des jésuites reformée à Naples avec l'autorisation du pape, dès 1804, en attendant que fût abrogé, le 7 août 1814, le bref du 21 juillet 1773.

L'invasion de Naples par l'armée française l'oblige à renoncer à son projet: «Me voilà de nouveau réduit à vivre au milieu du siècle et loin de nos retraites religieuses. Car pour la Russie [où la Compagnie s'était maintenue] je n'ai pas le courage d'en supporter les glaces. Dans cette situation toujours pénible pour une vocation à laquelle je ne veux ni ne puis me résoudre à renoncer, j'attends que la Providence s'explique; et surtout je la prie, je la conjure de me diriger, de suppléer au moins à celle qui me serait si précieuse si jamais je me trouvais dans la société de mes anciens frères».

Ce vœu persévérant, cette nostalgie d'une vie religieuse dans la Compagnie de Jésus, alors que, depuis trente ans, les événements l'en ont privé, n'est-ce pas pour ceux de notre temps un exemple digne d'attention ?

Il devra cependant attendre octobre 1815 pour rejoindre définitivement la communauté qui s'est reconstituée rue des Postes sous la direction du Père de Clorivière. Avant d'être admis à faire sa profession solennelle, il devra faire son troisième an. Il s'y soumet docilement.

Le 23 octobre 1816, le Père Barruel écrit au Père Général:

«Il y avait précisément soixante ans que j'avais pris à Toulouse l'habit de la Compagnie, lorsqu'arriva le jour heureux que Votre Paternité avait désigné comme celui où il me serait permis de faire ma profession. La promesse que j'en avais faite avec nos premiers vœux, me tenait trop à cœur pour ne pas la remplir, et grâces éternelles en soient rendues à Dieu, me voilà enfin irrévocablement lié à cette Sainte Com-

pagnie que toutes les persécutions du siècle n'avaient fait que me rendre plus chère ; parce que leur vraie cause ne m'avait appris qu'à mieux apprécier les leçons, les exemples de vertu, et toute l'éducation que je lui devais».

Pour ne pas compromettre la tranquillité de ses confrères le Père Barruel continuera de vivre dans l'appartement qu'il occupe, 14 rue Jacob, depuis juin 1807. Mais, à Noel 1819, travaillé d'infirmités, il vient habiter dans la communauté de ses frères, rue des Postes. Au dire de son compagnon, le Père Grivel, « il est bon, sensible, obligeant, il aime la société ; il est gai et franc, oh ! franc surtout ; il a toujours aimé les gens de caractère» [38]. Le 5 octobre 1820, s'éteignit doucement, à quatre-vingts ans, le vieux lutteur qui, à travers les tragiques péripéties de la grande Révolution, su si bien rester le serviteur fidèle de l'Église, à laquelle il avait, dès sa jeunesse, consacré sa vie, sans jamais renier son premier engagement.

Qu'on oublie ses outrances, son style déclamatoire dans le goût de son temps, quelque naïveté dans sa collecte des témoignages, quelques généralisations abusives, pour reconnaître le sérieux, l'honnêteté de sa recherche des causes d'une Révolution qui remettait en question les principes sur lesquels, depuis des siècles, s'étaient organisées et développées la société française, la monarchie et l'Église. Il n'a pas été assez simpliste pour dénoncer la Franc-Maçonnerie comme l'unique cause, mais seulement comme *une* des causes de cette Révolution. Plus précisément il n'en rend responsables que ceux-là qui utilisèrent l'organisation maçonnique pour réaliser un projet totalement étranger aux intentions de ses fondateurs comme du plus grand nombre de ses adeptes.

En dénonçant une certaine Franc-Maçonnerie, il ne cédait ni à l'obsession des conservateurs ni à celle des intégristes, mais seulement à l'amour des hommes, de tous les hommes, y compris l'indifférent et l'adversaire.

---

[38] P. GRIVEL S. I., dans *Le Contemporain*, juillet 1878, p. 51-53 ; Notice de *L'Ami de la Religion*, t. 25, p. 410. — Au moment de tirage de cet article, vient de paraître l'ouvrage de J. A. FERRER BENIMELLI, *Bibliografía de la masonería : introducción historico-crítica* (Caracas-Zaragoza 1974) ; sur Barruel, voir p. 38-39, et cf. p. 358.

SUMMARY

Well known are the *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, which have made the abbé Augustin Barruel famous. Less known, however, are his activities and his life in the Society of Jesus.

Born in a noble family of Villeneuve-de-Berg in the Vivarais on 2 October 1741, he studied at the Jesuit College of Tournon, and entered the noviciate on 15 October 1756; he made his first vows and began his period of regency at Toulouse in the autumn of 1758. The dissolution of the Society in France by Louis XV in 1764 obliged him to continue his formation at Chomutov, in Bohemia. The suppression of the Order in 1773 brought him back to France, where, by now a secular priest, he became tutor to the children of prince Francis Xavier of Saxony, uncle of Louis XVI. Chaplain to princess de Conti from 1777, he wrote *Les Helviennes* (1781) against the Encyclopedist philosophers, Voltaire, Diderot and d'Alembert. From 1788 to 1792 he directed the *Journal Ecclésiastique*, and from 1791 to 1793 the *Collection ecclésiastique*, recueil des ouvrages concernant la constitution civile du Clergé. In August 1792, in order to avoid imprisonment and the guillotine, he took refuge in England, where he wrote the *Histoire du Clergé pendant la Révolution Française* (Londres 1793), and afterwards, the already cited *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* (ib. 1797-98).

In the composition of this work he benefited from his former contacts with the french freemasons, who had initiated him into their lodges, but he benefited also from the information furnished by others, whose names appear in the documents preserved in the archives of Chantilly and especially in the handwritten notes added by himself in the margins of his personal copy of the *Mémoires*. Such a documentation is serious and noteworthy, whatever one thinks of the conclusions which he has drawn with regard to the place of freemasonry in the preparation of the French Revolution.

When Bonaparte undertook the restoration of the Catholic cult in France and concluded a concordat with the Holy See, Barruel persuaded the exiled priests in England to return to France. He himself returned there in September 1802, and there published a defence of the Concordat, *Du Pape et de ses droits religieux à l'occasion du Concordat* (1803). He was made an honorary canon of Notre-Dame of Paris, but when in 1814 the Society was restored by Pius VII, Barruel betook himself to the first community re-established around Father Clorivière at Paris, where he died on 5 October 1820.

OPERUM IUDICIA

MICHAEL FOSS. *The Founding of the Jesuits 1540.* — London (Hamish Hamilton) 1969, 8º, 307 p. (= Turning Points in History, edit. Sir Denis Brogan).

Se examina en este libro el viraje producido en la historia por el hecho de la fundación de la Compañía de Jesús y de sus consecuencias en la Iglesia católica. La obra se divide en tres partes, seguidas de dos páginas de bibliografía selecta, y de un índice de materias bastante copioso, aunque reducido casi exclusivamente a nombres de personas.

La crisis de la cultura e instituciones que mantenían el orden medioeval en Europa es el argumento de la primera parte. Viene concretada en la ruina del modelo de civilización hasta entonces existente, con la desaparición o ineficiencia del ideal de « cristiandad » y la introducción del espíritu secular.

Una vez trazado el cuadro ambiental, la segunda parte se dedica al personaje : san Ignacio de Loyola en su peripecia histórica y en su evolución interior hasta llegar a la fundación de la Compañía. Se concede particular importancia, y con razón, a los Ejercicios espirituales como fragua para el santo y para sellar con un espíritu particular su obra. Creemos que acierta al escribir : « Almost at the same time at Luther, and without reference to the Reformers, Ignatius nonetheless formulated the Church's most effective antidote to the Reformation » (p. 101).

En la tercera parte, dedicada a describir el influjo histórico de la Compañía, destaca particularmente el carácter militante de la orden con sus batallas, victorias y derrotas. La enseñanza de la Compañía en sus colegios y universidades, su relación con la orientación moral de los católicos en su actividad secular, en particular como confesores de príncipes, y su obra en la misiones, son los principales aspectos examinados en la proyección histórica de la Compañía.

El trabajo se presenta despojado de aparato científico. El autor se muestra muy informado, aunque no siempre en las mejores fuentes. Los textos citados aparecen destacados en diferente tipo de letra o entre comillas, pero sin hacer referencia exacta a la fuente, ni al pie de página, ni a sección alguna de notas.

Su interés mayor aparece si se le toma como un ensayo histórico. San Ignacio de Loyola es presentado como un hombre que a su salida de Manresa ha dejado atrás la peor parte de su herencia medioeval : « un idealismo desconectado de la realidad ».

Con espíritu positivo y confiado, lejos del determinismo y pesimismo que el autor descubre en los Hermanos de la vida común, san Ignacio afronta el mundo, en este aspecto, como un hombre del Renacimiento. En cuanto a Lutero, según Foss, tomó de Groote y Gansfort la teología de la justificación y el sentido del pecado ; Loyola, en cambio, hereda la preocupación moral y la simplicidad de Kempis y el fuerte sentido práctico de Zerbolt. Lutero pasó de la duda a la desesperación y a la rebelión, para venir a abandonarse en las manos de los príncipes. Loyola fue de la moralidad a la autoridad y a la unidad, y de aquí al servicio especial del Papa.

En la época en que se establecen las nacionalidades europeas y aparecen instituciones que someten las individualidades a las exigencias de

los principios —nacimiento del mundo moderno—, el autor ve en la Compañía el primer ejemplo logrado del tipo de institución moderna. Más allá de una terminología sencilla, descubre que san Ignacio dominó y usó sistemáticamente los conocimientos psicológicos del Renacimiento. Así aparece como un hombre espiritual que intenta realizar ideales medievales con técnicas de la edad moderna. A través de las técnicas y restauración del ideal cristiano que logra en sus Ejercicios, pone a disposición de la Iglesia un ejército disciplinado. Pero la Reforma atacaba el punto de partida de su obra : destruía la armoniosa unidad de la cristiandad. Si la Reforma triunfaba, el sistema de Ignacio y su obra se arruinaban. De ahí deduce que en orden a sobrevivir como fuerza espiritual tenía que oponerse al influjo desintegrador de la Reforma.

Por otra parte, el nacionalismo, el Renacimiento y la Reforma habían hecho de la religión una sierva de los príncipes, sujeta a las conveniencias nacionales y políticas. Ignacio decidió atacar al enemigo en su propio terreno. Él había concebido algo grande, y no por camino intelectualístico : el viejo ideal de la cristiandad, al que el Estado había vencido ahora e imponía sus propios términos. La inteligencia práctica del santo de Loyola había tejido la más tupida y estricta organización al servicio de su ideal. Legaba a la Compañía ese «ideal imposible» —según la frase de Foss— y una técnica ferozmente eficiente. Con este bagaje la Compañía hizo frente al mundo. Resistió a los nacionalismos. Conservó sana la doctrina. Y no fue licenciosa ni perezosa. Pero el mundo siguió adelante, decidiendo de sus propios valores, modas y conducta, sin consultar a los teólogos o a las Escrituras. Si los jesuitas deseaban permanecer activos en el mundo, sin ser capaces de transformarlo, tendrían que acomodarse a los caminos del mundo. Según el autor, la Compañía permaneció viva, y conservó su poder e influencia, porque se acomodó al mundo secular, cuyos deseos eran por lo general desedificantes y egoístas. Y esto, a pesar de haber conservado su rígida disciplina, la identidad de su ideal, y la subordinación de lo individual a las aspiraciones de la corporación.

El plan general de la obra que comentamos era sugestivo, y en su desarrollo se logran algunas páginas de singular interés. Dado el tema y la mirada amplia con que viene enfocado, era de esperar que se prestase, como así ha sucedido, a selección subjetiva de los aspectos tratados, y a una dosis bastante fuerte de afirmaciones generales y de puntos de vista personales que necesitarían justificación.

Foss no simpatiza demasiado con la obra educacional de los jesuitas. Según él, preparaba ciudadanos obedientes, respetuosos con la autoridad, conformistas, exactamente lo que deseaban los Estados. «More than anything —escribe— it helped introduce the spirit of the bourgeoisie». Concuerda más bien con las críticas de Voltaire, que no encontró favorecidas sus ansias de libertad, tolerancia y curiosidad, entre sus profesores jesuitas.

Más positiva en su visión sobre la aportación de los jesuitas en sus misiones con el reconocimiento, comprensión y simpatía de los diversos pueblos. Ve en ellos un modelo de relaciones internacionales llevadas a cabo con dignidad e inteligencia, en medio de una época que no brillaba precisamente por estas actitudes.

Menos complaciente se muestra, en general, con el influjo moral de los jesuitas en el mundo secular. Los teorizantes de la Compañía rehusaron bendecir al Estado ; pero sus moralistas rehusaban condenar a los miembros venales de los Estados, arreglando y contentando las concien-

cias con su casuística acomodaticia. Así contribuyeron a que el mundo creciera en egoísmo y condescendencia. En cambio, por mucho que se haya presentado a los jesuitas como maquiavélicos manejadores de reyes y magnates, en ningún momento lograron apartar las políticas regias de su dirección secular, estrecha y nacionalística. Más bien los jesuitas tuvieron que apoyarse en el poder regio y en su favor, llegando a ser como lacayos de señores apoyados en « monstruosos sistemas políticos ». Los jesuitas necesitaban de los príncipes más que los príncipes de la Compañía. Por eso cuando los príncipes se volvieron contra la Compañía, los jesuitas quedaron sentenciados a su desaparición. Así concluye que la Compañía tuvo su época de mayor poder, si no la mejor, en la época de los reyes absolutos.

En balance final, reconoce a los jesuitas el más riguroso entrenamiento, la más estricta disciplina, y la más organizada e incisiva filosofía, y que contribuyeron como ningunos a introducir el sentido de realismo en la Iglesia. Una herencia de san Ignacio, ese realismo. San Ignacio de Loyola fue uno de esos casos excepcionales que juntaron fácil y naturalmente un extremo idealismo con un extremo sentido práctico. Enseñó a su Compañía el realismo para afrontar el mundo, pero también un ideal sin compromisos. La dificultad de juntar esos contrarios ha sido el origen de muchos de los problemas que tuvo que afrontar la Compañía en el siglo XVII. Pero mientras Europa se dividía en pequeños grupos, detrás de puntos de vista estrechos y sectarios, la Compañía mantuvo su ideal de unidad e internacionalidad, a pesar de los recurrentes embates de nacionalismo que la azotaron. Según Foss, las teorías del derecho internacional de Suárez prepararon el advenimiento de la moderna teoría política, y condujeron al establecimiento de la separación de la Iglesia y el Estado.

Ve a la Compañía afectada también, con el tiempo, de los defectos propios de la mentalidad militarista : estrechez de miras, rigidez y doctrinarismo. Los jesuitas llegaron a ser orgullosos, hasta confundir los intereses de la Iglesia con los suyos propios. Fallaron en su tarea europea. En cambio, con su idealismo más oculto, pero siempre presente, fueron para la Iglesia el recuerdo constante de su ideal universal. Si la Iglesia es capaz hoy, de vez en cuando, de hablar de conciencia y justicia en un lenguaje universal, es dedibo en gran parte a la Compañía de Jesús, que ha promovido siempre su misión supranacional.

Quizás sea demasiado fuerte la afirmación. ¿ Y, es más de Suárez que del dominico Vitoria la afirmación del derecho de gentes ?

En medio de luminosas intuiciones y filones interesantes sobre los personajes o los problemas, se dejan ver acá y allá apresuramientos y prejuicios del autor. Sobre todo por lo que respecta a españoles y portugueses, y a las razones de su actuación en la historia. No son lo más oportuno las simplificaciones o el humor en temas que afectan la idiosincrasia y las razones de ser de una nación.

También por lo que toca a san Ignacio, parece quedarse fuera del personaje. No penetra en el sentido purificador de su vida y de su evolución interior. Se detiene en cambios de imaginación o en fenómenos externos. No comprende las actitudes de Ignacio ante Erasmo, o de los frailes ante Ignacio (p. 79-80) u otros casos por el estilo. Aun parece transferir sus propios prejuicios contra el ascetismo, a la mente de san Ignacio. Un caso típico de desenfoque, por falta de penetración en el interno de la situación, lo tenemos en la p. 235 : la prescripción sobre el comercio en las casas de la Compañía no tiene que ver con los prin-

cipios de moral económica, como da a entender el autor, sino con la pobreza querida por san Ignacio en la vida apostólica consacrada de los jesuitas.

Sin pretender ser exhaustivos, señalemos algunos lapsus que podrían fácilmente ser corregidos : san Ignacio en Loyola no se refirió al ejemplo de santo Tomás, sino a los de san Francisco y santo Domingo (p. 69). Vives no es italiano (p. 37). El padre Bobadilla no es de Valencia (p. 105). Ni creemos que el padre Rodríguez se oponga a la doctrina de que el fin no justifica los medios (p. 129). Don Pedro Guerrero no fue Inquisidor ni conocemos ningún otro Guerrero que lo fuera (p. 248). Suponemos que no quiere poner a Hobbes y Rousseau en continuidad con Suárez ; pero ¿ cómo relacionar con Mariana la idea de que el príncipe debe adoptar la religión de su pueblo ? (p. 233) : parece que P. Mesnard afirmaría lo contrario (*L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris 1952, p. 549-566). Demasiado generales y acentuadas parecen las acusaciones de intrusión política. ¿ No se descubre esa intrusión en demasiados casos ? (p. 253). Habría que probar que eran actividades ajenas a su ministerio apostólico y sacerdotal.

Y, en general, la suposición de base, que atribuye al ideal ignaciano como componente intrínseca el ideal de « cristiandad », nos parece muy sujeta a reservas. Pues, prescindiendo de sus aficiones a tal o cual situación política más que a otras, san Ignacio concibió su ideal de ayuda apostólica a la Iglesia en cualquier parte del mundo y en cualquier tipo de organización social. Como ideal evangélico que era, no quedaba condicionado absolutamente por ninguna situación política.

A pesar de sus deficiencias e incomprensiones, pocas obras se encontrarán tan ricas en sugerencias, para los que reflexionen sobre la historia de la Compañía de Jesús y su influjo en la Iglesia y en el mundo, como este ensayo histórico.

Roma. M. RUIZ JURADO S. I.

GEORG SCHURHAMMER S. I. *Francis Xavier : His Life, His Times.* Volume I. *Europe, 1506-1541.* Translated by M. Joseph COSTELLOE S. I. - Rome (The Jesuit Historical Institute) 1973, 8°, XXXII-791 p., 9 ill.

When the German original of the first volume of Father Schurhammer's monumental life of St. Francis Xavier appeared in 1955, many reviewers expressed their disagreement with the author's ideas on historiography ; but all agreed that he had succeeded completely in what he had set out to do. This was to gather all available documentation on the life of St. Francis Xavier and the events of his time that influenced his intellectual and spiritual development, to visit personally all the places that Xavier had visited — insofar as possible using the same roads and traveling on foot, as St. Francis had — and to order this vast mass of material into a readable account of his life. Despite or perhaps because of his great love and admiration for the Saint, Schurhammer strove to be completely objective and to avoid all speculation and personal opinion. Thus, for example, he makes no attempt to examine Xavier's psychology or spiritual development but merely records what the Saint said and did, what his contemporaries said of him, and gives long quotations from the books that he thinks contributed to Xavier's spiritual maturation.

No matter what might be said about this approach from the viewpoint of historiographical theory, there is no doubt that the practical result is an invaluable source book for all students not only of the beginnings of the Society of Jesus, but of European history in general during the first half of the sixteenth century. With an amazing ability to synthesize large masses of material, S. has given us a complete and concise account of various events of the time that influenced the life of Xavier, such as the history of the University of Paris during the years that Xavier studied and taught there, the early years of the Inquisition in Portugal, the expedition of Rodrigo de Lima and Francisco Alvarez in Ethiopia, and short biographies of many persons that Xavier knew. The volume contains probably the most complete account of the founding of the Society of Jesus ever published. The descriptions of Xavier's journeys are so detailed that in some cases it could almost be used as a guidebook, for example, for the Via Cassia between Florence and Rome.

Father Costelloe has translated this vast tapestry with great accuracy and into highly readable English. He has been especially successful in simplifying the long periodic sentences, which are so common in German writers, without losing any of the force or spirit of the original. Despite the almost pedantic mass of details, large sections read as easily as a novel. Although large part of this is due to Father Schurhammer, the translator has faithfully reflected this quality of the original text. He has on occasion somewhat toned down the anti-Protestant polemic that a German Catholic who had personally experienced the Kulturkampf sometimes allowed to creep into his work despite his desire to remain always objective.

This reviewer was not able to compare the whole translation to the entire German text, but in those passages where he did only two clear mistakes in translation were found. On p. 128 *das Betteln* was confused with *den Bettel* and translated « rubbish » instead of « begging ». Note 45 on p. 197 translates *musste fliehen* as « must have taken flight » whereas it can only mean « had to take flight. » There are various other places where one would tend to disagree with the translator's solution, but they are rather differences in interpretation than mistakes. For instance, it would probably have been less confusing not to translate *Taler* as « dollar » since « taler » or « thaler » is also a perfectly good English word. The river that flows past Verona is usually known in English by its Italian name, Adige, rather than in the German form, Etsch. Though the book is comparatively free of typographical mistakes for one printed under Italian conditions, and most of them are easily recognized, a few should be mentioned that might cause the reader confusion. On p. 20 « patronal » has dropped out before « lord » in « Here the ruler of Xavier was lord. » Note 264 on p. 188 should have been printed as 265 and vice versa. « Monte Caccino » on p. 417 should be « Monte Cassino ». The year of Favre's trip to Spain mentioned on p. 423 n. 128 was 1542 not 1532. On the other hand, Possot had been in Les Tavernettes in 1532, not 1572 as stated p. 571 n. 80. Furthermore, a couple of slips of the pen were not caught in the correction of the proofs. On p. xix « autobiography » obviously should be « biography ». Somehow the Spanish form has crept in on page 375 so that the cathedral of Bologna is named « San Pedro » instead of the correct « San Pietro ». It seems that the notes were translated at a different time than the text since they occasionally disagree with each other ; e.g., the text on page 279 says that Meaux is « twenty-eight miles from Paris » while the note says that it is « twenty-seven ». The

German has 45 kilometers in both places. The Raticosa pass is « almost 3,000 feet» high in the text of page 398, whereas the note gives the exact height as « 3,129 feet». He also did not note the mistake in the German text translated in note 102 of page 406 and renders « Monterosi calls Fontana» while it should say « Fontana calls Monterosi».

Such a small number of mistakes is really negligible in such a monumental work, and detract nothing from the overall excellence of the translator's labors. It should finally be noted that Father Costelloe has added to the original eight maps that are of great help to the reader. He has rendered a great service to the historians of the English-speaking world by providing them with this excellent translation of Father Schurhammer's invaluable work.

Rome. H. E. Weidman, S. J.

Ignacio Iparraguirre S. I. *Historia de los Ejercicios de san Ignacio. III. Evolución en Europa durante el siglo XVII.* — Roma (Institutum historicum S. I.) 1973, 8º, 32*-587 p. (= Bibliotheca Instituti historici S. I., XXXVI).

El padre Iparraguirre pudo ver en sus manos, antes de morir, algunos ejemplares de este volumen. Con él nos ha dejado uno de los anillos más interesantes en la cadena histórica que permite comprender la evolución de los Ejercicios espirituales ignacianos : cómo lo que en un primer momento significó una experiencia espiritual concreta, que cada individuo había de realizar personalmente bajo la dirección de un experto en el método, ha pasado a cubrir con su nombre un campo mucho más amplio de prácticas religiosas — individuales o de grupo — en las que predomina más o menos el aspecto instructivo.

El volumen consta de 22 capítulos, distribuídos en tres partes.

Los 9 capítulos de la Iª parte se dedican al movimiento de Ejercicios en Francia, dado el interés especial que el autor encuentra en ello. No sólo por el fomento de la actividad ejercitadora, intensificado en el siglo xvii, sino también por descubrir allí el paso decisivo en la adaptación a retiros de grupos y aun de masas, y en el significado pastoral que comenzaron a tener las casas fundadas expresamente para Ejercicios. Después de un capítulo de ambientación histórica, para mostrar los motivos que impulsaron al cambio de orientación pastoral, se va siguiendo en un orden mixto (geográfico-cronológico) la marcha del movimiento a través de las fundaciones de casas de Ejercicios, y de sus grandes promotores en Francia, deteniéndose en los últimos 4 capítulos de esta Iª parte en el examen de las cuestiones de método planteadas por la evolución llevada a cabo. El mismo esquema seguido lleva al autor a algunas repeticiones, y quizás también contribuye a que se deje notar el predominio de la información varia y sugerente, sobre la claridad en la orientación.

La IIª parte despliega ante nuestros ojos el panorama casi insospechado de la actividad ejercitadora en Europa durante el siglo xvii. Procura destacar en cada región europea las características especiales que allí toma el movimiento, atendiendo a la interacción mutua en que se ve envuelto, por parte de la situación política y de los movimientos ideológicos en que se ambienta. Ofrecen particular interés las diversas iniciativas pastorales que se originan a partir de la experiencia de los

ejercicios espirituales, o que se mantienen de ellos; varias, según los países. Con la sensibilidad y la flexibilidad que le caracterizan, el padre Iparraguirre va mostrando las novedades que ofrecen los diversos países y autores en una casi inexhaurible plasticidad del método ejercitatorio para adaptarse a las diversas situaciones y mentalidades.

También aquí muestra el autor sus preferencias por las actividades e iniciativas apostólicas varias, sobre las ideas de fondo del debate ideológico y de método. A Italia dedica tres capítulos, distribuidos por regiones. Resultan de particular interés algunos temas abordados, como el de los Ejercicios apostólicos de Nápoles y Sicilia, el impulso dado a la práctica de los Ejercicios por san Gregorio Barbarigo y por el papa Alejandro VII, el de las congregaciones marianas sacerdotales y su papel en la reforma de las diócesis por medio de los Ejercicios espirituales, particularmente en Nápoles y Padua.

El capítulo referente a la península ibérica resulta más bien escaso, a pesar de sus explicaciones. Quizás retrajo al autor su interés por iniciativas diversas de las allí existentes y aquella interpretación (que no compartimos totalmente) de compensación psicológica con la que califica la exaltación pública de los valores religiosos, propia del barroco. Pero ¿ por qué no dar el relieve histórico que se merece a la aportación hecha por Suárez desde el punto de vista de la fundamentación teológica de los Ejercicios de san Ignacio, o a la del padre La Palma en la sistematización y exégesis del texto, con el influjo ejercido por ellos en el resto de Europa ? La *Práctica breve* del P. La Palma se tradujo ya en el siglo XVII y se publicó en Amberes, Munich, Viena y Nápoles. Tampoco se dice una palabra del tratado *De la oración mental* del padre Arias, claramente inspirado en los Ejercicios. ¿ Por qué no hablar de la difusión de los temas de los Ejercicios, y de la impregnación, con ellos, de la mentalidad del pueblo fiel, a través de las misiones populares de los padres Jerónimo López, Tirso González, Guillén, Rubí etc. ? El padre Tirso González dejaba a veces, al término de la misión, como medio de perseverancia : « que todos los días, después de las vísperas, se lean algunos puntos de meditación por los Ejercicios de N. P. S. Ignacio o por el P. Luis de la Puente » (ASTRAIN, VI, 78).

Quizás por sernos más desconocido, cobra un interés excepcional contemplar, desde el capitulo XV al XVII, el influjo extraordinario que los Ejercicios espirituales han tenido en la cultura europea, a través de su práctica en Alemania, Austria, Hungría, Checoslovaquia, Polonia, Suiza, Bélgica y los Países Bajos. Se echa de menos algo sobre la situación en Inglaterra. Pero bastarán las páginas de esta historia para convencerse que no fue pequeña la contribución de los Ejercicios espirituales a realizar y consolidar la restauración católica en Austria, o al lanzamiento del catolicismo militante húngaro del siglo XVII. Ambos fenómenos fueron sostenidos por la asimilación del espíritu católico y el fervor encendido y renovado en la experiencia de los Ejercicios. Ni se podrá pasar por alto la importancia de los Ejercicios de la Pasión en las congregaciones marianas belgas y su relación con la religiosidad del país.

En la IIIª parte, que por error es llamada IVª (pp. 18 y 431), se dedica un capítulo al examen sintético de las adaptaciones del método y contenido de los Ejercicios, causadas por la evolución realizada en el siglo XVII. Siguen tres capítulos destinados a los diversos tipos de ejercitantes : jesuitas en sus diversas etapas, otros religiosos y sacerdotes, religiosas de muy varias congregaciones, y personas de diferentes grados de vida espiritual. El último capítulo ofrece unas reflexiones sobre los

influjos causados en el modo de presentar los Ejercicios por las diversas tendencias espirituales del tiempo : socratismo cristiano, humanismo devoto, quietismo y antiquietismo, jansenismo y antijansenismo. El autor concluye reconociendo en las múltiples formas de adaptación, realizadas en este siglo, el paso de una mentalidad restringida a una mucho más amplia. La esencia ignaciana se filtró « en realidades múltiples inimaginables al principio del siglo. Los ejercicios seguían vivificando la sociedad, y suministrando luz, paz y fuerza a miles y miles de personas que de modo más o menos perfecto los practicaban» (p. 563). Deja planteada una interrogación en la cuestión de la pureza del método. Pero, a nuestro entender, no se trata tanto de un asunto de purismo, cuanto de reconocer sin exclusivismos, dentro de una variedad de formas de pastoral útiles, las más preferibles para una visión larga y profunda. De distinguir y destacar los elementos útiles adquiridos, o puestos de relieve al compás de las condiciones cambiantes, y aquellos otros que han podido perderse o viciarse, cuya utilización correcta contribuiría a un fruto mayor, según las diversas circunstancias. Ya el mismo san Ignacio había previsto diversas formas de utilización de los elementos fundamentales de su método, en función de las personas a quienes se habría de aplicar.

Por eso, apreciando el valor inmenso de esta aportación del padre Iparraguirre a la historia de la espiritualidad, con su investigación llevada a cabo sobre documentos de primera mano esparcidos en tantos archivos de Europa, nos preguntamos si no habría sido oportuno emplear una mayor detención en profundizar el enfoque típico de aquellos autores que más influyeron (Diertins, Lancicius, La Palma, Le Gaudier etc.) y establecer alguna valoración y clarificación de sus peculiaridades. ¿ Es en realidad La Palma el que inicia la línea de considerar los Ejercicios como medio de formación espiritual ? ¿ No pone en el centro la elección ? El capítulo 3º de su libro 2º del *Camino espiritual* haría matizar la respuesta.

El libro se concluye con un buen índice de materias. En la bibliografía inicial sobran, a nuestro entender, algunos títulos ; y faltan menos, si se acude a la del volumen II de su historia, al que remite el autor.

Es lástima que un trabajo como el presente se vea plagado de descuidos en la corrección de pruebas. Hay erratas gruesas como *vendido* por « venido» (p. 387), *entero* por « enero» (p. 527, nota 33), etc., etc. Otras veces aparece el singular por el plural, o viceversa ; *principesa* por « princesa» (p. 397), o expresiones que en una lenta y buena corrección debieran desaparecer : *Gallo belga* (p. 417 y otras) por « galo-belga», *jiras* por « giras» (p. 413...), algún hipérbaton extraño (p. 353, nota 26), diversidad de método (arábigo o romano) en la numeración de los capítulos, etc.

Por lo demás, a veces se tiene la impresión de que la expresión diversa, postulada en el libro, afecta no sólo a la forma (p. 157), sino a concepciones que no creemos sujetas a los vaivenes de la opinión (p. 540-541). Alguna aclaración más, merecerían las consideraciones dedicadas a los ejercicios del padre Surin a Juana de los Angeles (p. 478-479) : no cita *La possession de Loudun* de M. de Certeau (Paris 1970). Y, desde luego, creemos que la importancia de la intervención del padre Nickel, contra los diálogos introducidos por algunos jesuitas en sus Ejercicios, exigiría que se la colocase en el texto ; no dejarla en la nota 83 de la p. 457.

Sería deseable que nada de esto ensombreciera el valor substancial de la obra. Asistimos en ella al comienzo de la generalización de los Ejercicios espirituales, como instrumento de la pastoral. Se nos da la

base histórica del influjo que en ello han ejercido las congregaciones marianas, los sacerdotes de la Misión, los papas, la fundación de casas de Ejercicios, las misiones populares. Y en medio de las diversas formas que este apostolado ha ido tomando durante el siglo XVII se percibe su papel específico de medio de profundización y asimilación personal de la mentalidad cristiana, de catalizador de energías espirituales al servicio del Reino, según la vocación de cada alma.

En el fondo, creo que la historia de los ejercicios en el siglo XVII contribuye a demostrar que más allá, y además, de los valiosos elementos de método (en muchas ocasiones transformados o diluidos), hay en los Ejercicios de san Ignacio un valor particular — en la síntesis orgánica del contenido — que interesa a toda clase de fieles, convenientemente adaptado en formas diversas de presentación.

Roma. M. RUIZ JURADO S. I.

PIETRO PIRRI S. I. *Giuseppe Valeriano S. I. architetto e pittore. 1542-1596.* A cura di Raineri C. COLOMBO S. I. Introduzione di Mario SCADUTO S. I. - Roma (Institutum historicum S. I.) 1970, 8°, XLVIII-415 p., 42 fig. f.t., 1 carta. (= Bibliotheca Instituti historici S. I., XXXI).

Quando nel 1939 il padre Pirri († 1969) passò dalla redazione della *Civiltà cattolica* all'Istituto Storico della Compagnia, fra le indagini relative a personalità dell'Ordine in Italia, secondo il campo affidatogli, si dedicò più di proposito a quelle concernenti la storia dell'arte. Ciò che pubblicò in questo argomento riceve la sua corona nella presente monografia, che, insieme con la gemella dedicata nel 1955 a Giovanni Tristano, ne costituisce la porzione più sostanziosa e durevole.

È stato così riserbato a lui stesso di realizzare il voto con cui aveva concluso il suo primo scritto sul Valeriano : « che queste poche note, da noi dedicate a disseppellirne la memoria dalla polvere dell'oblio, possano essere di stimolo ad altri studiosi ad approfondirne» la conoscenza (*Civ. catt.*, 1932, III, 264). Se l'opera non la pubblicò lui, è stato perché, quando ebbe finito di delineare la vita e l'attività dell'artista in base al materiale radunato, l'età ormai avanzata gli impedì di curare la redazione vera e propria per la stampa. Circostanze particolari fecero che questa cura si trascinasse per oltre un decennio, passando, a lunghi intervalli, in mani diverse : da ultimo al p. R. C. Colombo, il quale finalmente poté procurare al caro vegliardo la gioia di vedere il manoscritto consegnato alla tipografia. Di queste travagliate vicende editoriali restano però purtroppo qua e là vari segni. Si avverte ancora traccia, ad esempio, delle successive redazioni di uno stesso punto che l'autore stabiliva dopo aver appurato qualche nuovo particolare, e che in un primo tempo semplicemente giustapponeva. In genere, o perché vivente l'autore, o, anche in appresso, per rispetto a lui, l'editore si è astenuto dal modificare troppo profondamente, anche quando ne avvertiva l'opportunità. Nonostante tuttavia le persistenti imperfezioni « è sembrata doverosa — egli avverte (p. XXXI) — la pubblicazione di questa monografia», in quanto « apporto nuovo e fondamentale per illustrare gli inizi dell'architettura gesuitica italiana».

Di ciò era ben conscio il p. Pirri, che perciò alla stampa di quest'opera guardava con predilezione (quasi al « Beniamino» : p. XXIII). Si trattava infatti per lui di una vera scoperta; e non solo, come nel caso del Tri-

stano, per indicare il padre di tanti edifici gesuitici italiani anonimi, ma per far luce su un autentico artista fiorito tra i gesuiti d'Italia nell'età del manierismo, sia levandolo dall'immeritata dimenticanza, sia rivendicandogli paternità artistiche ignorate o contestate.

Quanto spessa fosse la polvere depositata sulla figura artistica del Valeriano (non Valeriani, giusta la grafia costantemente usata da lui), lo potrebbe giudicare chi confrontasse i dati del presente libro con i cenni usuali dei repertori (anche la notizia del « Dizionario enciclopedico italiano », benché particolarmente informata, non è scevra di inesattezze varie); anzi, con l'articolo stesso di p. Pirri del quale si è detto sopra.

Dopo gli studi usciti nelle lunghe more dell'edizione, non è ormai una novità l'intensa e brillante attività svolta dall'italiano in Spagna riguardo all'edilizia gesuitica (cf., per es., AHSI t. 35, 1966, pp. 287-290, 295-299, 303, 309-312 ; queste pagine del Ceballos, unitamente all'acuto giudizio critico complessivo che le conclude, sono anzi da ritenere un complemento della monografia, che, a quel tempo già elaborata, non ne ha potuto recepire tutte le puntualizzazioni). Ma resta egualmente assai cospicuo l'insieme delle notizie e dei particolari nuovi intorno al periodo spagnolo — o meglio iberico — del trentenne pittore-architetto aquilano. A cominciare dalla causa stessa del trasferimento in Spagna. Il quadro risultante dai dati abbastanza numerosi e precisi che forniscono nelle loro lettere a Roma l'artista stesso e suoi ottimi conoscitori obbliga a non prestar alcun credito alle affermazioni in proposito del Bellori e dello Schinosi : non si fa cenno di Filippo II e di Escorial, ma solo di « alti pensieri » concepiti da un curiale pontificio e interrotti dal farsi religioso di colui che egli aveva condotto seco in patria, dopo la morte di Pio V, « in nome di pittore e architetto » aggradendogli « en ambe queste due professioni » (p. 233-234), come pure si parla della « gran openión en sus officios de architecto e pintor » in cui era anche presso « todos los peritos en aquellas facultades », tutta Palencia dando inoltre testimonianza della sua « virtù e buon esempio » e trovandosi egli colà dal suo arrivo d'Italia « con mucha salud y contento en su officio de pintar » (pp. 247, 237). Dove però e come apprendesse ed esercitasse l'architettura in Italia, resta tuttora ignorato. Valeriano ricorda solo la sua opera di pittore. Forse perché ne era particolarmente compiaciuto. Infatti l'odierna critica ha proferito giudizi assai lusinghieri sulla cappella da lui dipinta nella chiesa romana di S. Spirito, ove il commendatore, che era un aquilano, aveva chiamato a lavorare il concittadino P. Cesura, del quale risulta discepolo il giovane Valeriano.

Questi, nell'agosto 1574, dopo aver fatto gli Esercizi spirituali, si rese gesuita come « coadiutore temporale », con grande ammirazione di tutta la città di Palencia. Nemmeno finito il tirocinio biennale, fu incaricato di missioni edilizie nella sua provincia di Castiglia, venendo poi assegnato a Villagarcía, dove si andava innalzando il nuovo noviziato, che sarà la sua prima, e grandiosa, opera d'architettura. Qui p. Pirri s'impegna in un'ampia discussione sulla parte che gli spetta nell'assetto definitivo della chiesa collegiata, ribadendo l'opinione altrove espressa e che venne contraddetta. Converrà però tenere presenti le osservazioni del p. Ceballos, delle quali si è detto sopra.

È stato possibile al p. Pirri chiarire anche perché il fratel Valeriano un triennio dopo tornasse in Italia. Non si trattò di iniziativa del centro, ma di domanda dell'interessato, appoggiata da amici. Egli, che tanto volentieri dipingeva, sentiva invece un'invincibile antipatia per disegnare edifici, dopo che ripetute camminate estive sotto il sole castigliano, fatte

anche con la terzana addosso, lo avevano lasciato in uno stato di salute deplorevole (cf. p. 245-246). Più ancora : lo irritava la saccenteria e lo feriva la critica di chi non poteva non sentire inferiore a sé ; qualche suo parere fu autorevolmente contraddetto ; dovette perfino vedere osteggiati i suoi rapporti con J. B. Herrera. La situazione era così tesa da pericolarne, con la salute, la stessa vocazione, pur vissuta da principio con tanto fervore. Opportunamente edotto, il generale Mercuriano lo autorizzò a trasferirsi in patria come chiedeva; e di più, avendo egli da giovane studiato fino alla logica, gli apriva l'ascesa al grado sacerdotale. Da Lisbona, dove era stato inviato a preghiera del cardinale Infante, nel frattempo salito al trono (il *Crocifisso* per lui dipinto non è stato finora identificato), egli partì dunque nel settembre 1579 per l'Italia ; quando vi giunse nel gennaio seguente, s'era già aperto a umori più lieti e riconciliato con l'attività architettonica.

Appunto in questo settore fu quindi occupato. Mentre assai poco produsse di pittura : restano una *Crocifissione* a Recanati — dove era stato destinato, per studiarvi « casi di coscienza » in ordine al sacerdozio — e affreschi e tele nel Gesù di Roma ; un capitolo del libro ne discorre adeguatamente, fissando in quanto si può le parti spettanti a lui e ai suoi collaboratori, e facendo il punto sulla posizione che gli va aggiudicata nell'arte pittorica dell'ambiente e dell'epoca. Peccato che le tavole illustrative finali siano riuscite alquanto scadenti.

A valorizzare Valeriano come architetto fu il nuovo generale, Acquaviva, italiano, anzi suo conterraneo. Quando fu necessario mettere in mani fidate la grandiosa fabbrica che Gregorio XIII si proponeva di aggiungere al Collegio Romano per ospitarvi degnamente le scuole, egli lo chiamò a Roma (fine del 1581). Vent'anni prima un altro fratello coadiutore italiano, il Tristano, aveva diretto i lavori per adattare la sede definitiva del Collegio. Valeriano ne tracciò anche il disegno, secondo la testimonianza esplicita di chi poteva direttamente saperlo (p. 58 ; si noti come la notizia del modello di legno risulti ora confermata : pp. 396 e 272). Il Papa s'era limitato a ordinare un fabbricato « magnifico ac nobili » e a voler esaminare il progetto (p. 263). È vero che il suo architetto di fiducia era G. Della Porta, e infatti gli fu chiesto un disegno, ma, precisamente, « un » disegno, dice la nota del *Libro della Fabrica*, che aggiunge il Della Porta « essere stato alquante volte consultore dell'opera della fabbrica » (p. 60). Espressioni tali e il loro contesto non sembrano dar adito a dubbi : restando al gesuita la paternità attestata dalle fonti, occorrerà solo tener conto — in congrua misura — della consulenza dellaportiana (di Ammannati non è davvero il caso di parlare : agli argomenti già addotti dal p. Pirri in AHSI t. 12, 1943, p. 3-55, va ora aggiunto quello negativo del citato *Libro* : pp. 59, 281). Tale consulenza, quasi alta direzione, basta per spiegare come si potesse chiamare in senso largo il Della Porta « architetto della fabrica » (p. 60), finché un siffatto appellativo faceva comodo, e cioè per il primo semestre (pp. 62, 67). Il citato *Libro della Fabrica* è senz'altro il contributo nuovo e cospicuo che la monografia apporta alla storia dell'erezione del Collegio Romano ; perciò giustamente l'autore ha abbondato nel riferirlo, risultandone pure una interessante testimonianza dell'edilizia e dell'artigianato romano coevo. Val la pena di rilevare la prima data attestata della presenza del fratel Valeriano : 16 dicembre 1581, e anche il primo dei capi della spesa annotata quel giorno : « dua libri di architettura cioè un Palladio e un Leon Batista de Albertis » (p. 273).

Una volta posto in vista, Valeriano, diventato sacerdote nella primavera del 1584, viene chiesto a gara dai superiori delle varie città d'Italia dove si fanno costruzioni. Ma egli deve limitarsi generalmente a sopralluoghi e piante, senza attendere direttamente ai lavori. Uniche città che lo ebbero a lungo — oltre Roma, dove ebbe la residenza alla casa professa e dove, fra l'altro, costruì l'elegante cappella della Madonna della Strada nel Gesù — furono Napoli e Genova. I documenti raccolti in proposito sono numerosi, e consentono di seguire l'architetto all'opera, sebbene in più punti resti luogo a induzioni, che l'autore vaglia con critica acuta e serena. La porzione più abbondante tocca, come giusto, al « Gesù Nuovo » o chiesa della casa professa napoletana, alla quale il p. Valeriano dedicò il maggior tempo e impegno, dovendo anche lottare onde far trionfare il proprio grandioso progetto : trasformare in aula sacra l'interno del palazzo Salerno, come Michelangelo aveva fatto per S. Maria degli Angeli. Alludeva a questo il Possevino qualificando il Valeriano come imitatore del Buonarroti (p. 379) ? Altri vi ha visto piuttosto un'imitazione della basilica herreriana dell'Escorial (cf. l'articolo citato del Ceballos in AHSI, t. 35, p. 299). Proprio perché alle chiese di Genova e Napoli è legato in modo speciale il nome del Valeriano, come pure per mettere in guardia dal giudicare della sua arte dall'odierno aspetto dei monumenti da lui innalzati, il p. Pirri ha voluto prolungarne la storia al di là della vita del loro architetto : per Genova, fino al bombardamento del 1684 (p. 148-155) ; per Napoli, inserendo nei « Documenti » una speciale sezione dedicata al rivestimento barocco che della chiesa si decise nel 1713-14, il che procura oltre tutto un'interessante occhiata nei gusti e nell'ambiente artistico d'allora nella capitale partenopea (p. 317-341).

Se l'Italia ebbe il più delle fatiche del Valeriano (specialmente notevoli : il Collegio di Napoli ; il Noviziato e il Collegio di Palermo ; i Collegi e le Chiese di Cosenza, Marsala, Malta), non ne fu privo l'estero (il magnifico Collegio di Lisbona, crollato nel famoso terremoto ; Chiesa di S. Michele a Monaco di Baviera). Per quanto su ognuna si fornisca nuova preziosa documentazione, un po' di frammentarietà rimane sempre ; sicché p. Pirri ha campo di affidarsi alla sottile esegesi dei testi e al suo intuito di buon intenditore d'arte, ragionatamente ribattendo tesi e giudizi altrui e avanzando i propri. Così è in particolare per l'operato del Valeriano a Monaco : capitolo, peraltro, rimasto abbastanza imbrogliato, né del tutto in armonia coi documenti (i « magistri » napoletani di p. 353, che mandano i disegni per l'ampliamento della fortificazione di Ingolstadt, sono evidentemente degli architetti di professione). Adeguato e persuasivo invece, nella sua sobrietà, il consuntivo artistico del Valeriano architetto, poggiato anche su quella che può dirsi la sua teoria d'arte, e che l'autore ha il merito di aver saputo scovare nel Possevino (cap. XVII).

Ma, a completare la figura di lui come architetto gesuita, bisogna prendere in considerazione anche quello che egli ha scritto in materia. Un aspetto per noi, qui, di particolare interesse.

Se ci fosse pervenuto quel manuale a uso delle costruzioni della Compagnia che aveva concepito e che, al dire del ben informato Berrettari, era giudicato « Societati magno usui ... fore » e opportuno « ad templa altariaque, nostra consuetudine, decore exornanda », gli spetterebbe il titolo di primo teorizzatore del « modo nostro », di cui è spesso parola nei documenti, e che ben poco ha in comune con lo « stile gesuitico ». Ma purtroppo proprio la troppa premura che il padre si dava per condurre in porto il suo lavoro, la « diuturnitas et contentio commentatio-

num», per dirla ancora con l'efficace latino del cronista, furono la causa prossima della sua prematura fine (p. 395), e ne recano il rimpianto le espressioni commosse del generale (p. 213). Rimasto incompleto, il manoscritto non sembra gli sia sopravvissuto. Un qualche compenso il p. Pirri lo trova nelle note del 1592 per il Noviziato di Palermo, i cui criteri egli giudica « di speciale importanza» (pp. 171, 354-355).

Similmente qualche cosa, relativamente alla parte più tecnica del fabbricare, se ne può veder trapassato nel trattatello relativo della *Bibliotheca selecta* del Possevino, perciò riportato tra i « Documenti » : infatti egli asserisce di preferir desumere l'« architecturae methodum», anziché dagli autori che pur verrà citando, dalla realizzazione che ne avevano fatta nelle loro costruzioni l'Ammannati e il Valeriano, tanto più trattandosi di costruzioni esclusivamente dedicate « ad ea..., in quibus religio et bonae artes exercentur» (= chiese, case religiose e collegi ; p. 382).

Ma assai più interessante, per la storia interna dell'edilizia gesuitica, il lungo e circostanziato memoriale steso dal Valeriano per la Congregazione generale V del 1593. Già la relazione della sua ispezione nella provincia andalusa nel 1578 aveva avuto per motivo d'informare Roma circa i gravi sconcerti relativi alle fabbriche che venivano là innalzandosi (pagina 28 e sgg., 238-247). Ora, adducendo la sua esperienza ormai più che trilustre sia di Spagna, sia d'Italia, sia di Monaco, intende denunciare vigorosamente, anche per scarico di coscienza, lo sperpero di danaro causato dal preporre alle fabbriche, o dall'intromettervisi, persone non preparate o abbastanza intendenti. La requisitoria è veramente sconcertante e va presa con beneficio d'inventario ; ma resta sempre un documento illuminante. Il rimedio proposto dallo scrivente, nonostante l'alta stima in cui era presso i dirigenti dell'Ordine, non venne però accolto; esso contemplava un superiore con poteri superprovinciali per l'esecuzione degli ordini in materia edilizia, e un architetto eletto dalla Compagnia « il quale facesse i disegni al modo della Compagnia, forti, comodi, semplici, et ben intesi» da mandare dove occorresse fabbricare ; negli eventuali dispareri tra architetto e superiore si interpellassero uno o due architetti secolari, « et disputata la causa presenti doi Padri Assistenti, si scrivessi in un libro la resolutione» (p. 388). Vent'anni appresso, tuttavia, vivente ancora p. Acquaviva, si ordinerà di inviare a Roma i progetti degli erigendi edifici in duplice esemplare, in modo da controllarne l'esecuzione.

Concludendo, crediamo di poter dire che il volume meritava l'ampia presentazione che ne abbiamo fatta. Anzitutto, perché vi è finalmente illustrato in maniera adeguata il primo gesuita italiano che merita un posto nella storia dell'arte, tanto come architetto quanto come pittore (sul concetto in cui lo avevano i confratelli la dicono lunga lo spazio che gli consacrano, relativamente agli altri pur illustri e benemeriti defunti della casa professa romana del 1596, i necrologi riportati alle pp. 394 e 396 ; e l'appaiarlo che il Possevino fa all'Ammannati) : e non dovrebbe esser ormai più lecito parlarne approssimativamente. Con ciò stesso, vengono anche fornite notizie e precisazioni intorno alla storia di vari insigni monumenti.

Ma v'è anche un altro, più generale, motivo. Nel nervoso e commosso « Ricordo di Padre Pirri» che era troppo giusto premetter all'opera postuma di un trentennale collega resosi largamente noto anche come studioso dell'età del Risorgimento italiano, il p. Scaduto osserva come con questo volume l'autore intendeva anche « preparare per il pubblico la conferma» della posizione già messa a fuoco col volume sul Tristano circa

« problemi che superano di gran lunga la figura di un singolo artista », chiarendo cioè che « l'arte della Riforma cattolica non ha niente a vedere con l'arte barocca, estranea al suo spirito » (p. XXIII).

Si può anche aggiungere che il volume è particolarmente prezioso perché mette a disposizione dello studioso di storia gesuitica italiana, e anche non italiana e non gesuitica, copioso materiale inedito, relativamente a un'epoca che, pur essendo così centrale (basta pensare a quanto campeggi l'Acquaviva), esula ormai dall'ambito dei *Monumenta historica S. I.*, e ancora non si può prevedere quando verrà illustrata dalla monumentale *Storia della Compagnia di Gesù in Italia.*

Roma. M. COLPO S. I.

JOSÉ SIMÓN DIAZ. *Bibliografía de la literatura hispánica*, IX-X. — Madrid (C. S. I. C.) 1971-1972, 8º, XII-913 y XII-889 p., facsímiles.

ID., *Impresos del siglo XVII.* Bibliografía selectiva por materias de 3.500 ediciones príncipes en lengua castellana. — Madrid (C. S. I. C.) 1972, 8º, XVI-926 p.

Con ritmo sostenido continúa la publicación de esta *Bibliografía*, en su sección de *Literatura castellana de los siglos de oro*, a saber, el XVI y el XVII, y en la subsección *Autores*, presentados por orden alfabético. El tomo IX abarca desde Cora y Baamonde hasta Eugenio de San Francisco ; el X, de la F a Gómez de Espiga. En nuestras anteriores recensiones de los tomos precedentes señalamos ya la características de esta gran empresa bibliográfica, tan útil no sólo para los estudiosos de la literatura española, sino también para los historiadores de la cultura en general. El tomo IX contiene nombres tan interesantes en la historia de la Compañía como los de Cordeses y de Escobar y Mendoza ; el X, los de Francisco de Borja y Francisco Javier. Con este último volumen citado se toca ya el final del segundo tomo (*C-Ferrusola*) — último publicado — de la *Biblioteca* de Uriarte-Lecina, algunos de cuyos artículos se completan con los correspondientes de Simón Dáz, sobre todo en lo referente a preliminares de libros : censuras, aprobaciones, prólogos, elogios, etc.

De los jesuitas relacionados en los tomos IX y X de la *Bibliografía* no entraron en la *Biblioteca* de Uriarte-Lecina los nombres de Adriano de las Cortes, por no tener ningún escrito impreso, y los del siciliano Girolamo Chiana y del portugués Antonio Fernandez, por no pertenecer a la asistencia de España. En cambio Simón Díaz incluye una serie de jesuitas españoles de los cuales ha conseguido hallar breves piezas impresas que escaparon a las pacientes y minuciosas búsquedas de los padres Uriarte y Lecina : tales son Manuel Cortes, Antonio de Costa, Francisco Costa, Juan de Elizondo, Juan de Escamilla, Alejandro Escoto, Alonso Escudero, Pedro de Escudero, José Espuches e Ignacio de Estrada en el tomo IX ; y Fernando Falcón, Baltasar Fernández de Mansilla, Juan Fernández de la Quadra y Pedro Fernández de Torrejón, en el X. El hermano Sebastián de Escabias no tenía ninguna obra impresa al aparecer el volumen II de Uriarte-Lecina, y por eso no fue incluido en su *Biblioteca.* Tampoco aparece en ella Juan Corçà (IX, nº 22), que hay que identificar con el Juan Corza relacionado aparte (IX, nº 925).

Tratándose de una bibliografía de literatura española, Simón Díaz ha tenido que excluir la mayor parte de los escritos publicados en latín.

Para éstos, la *Biblioteca* citada es mucho más completa. En cambio ella se complementa ahora, en muchos artículos, con esta *Bibliografía de la literatura hispánica*, bien sea con breves escritos impresos que Uriarte y Lecina no detectaron, o bien con piezas publicadas después del año 1930. Habrá que acudir, pues, a Simón Díaz no sólo para la bibliografía sobre escritores jesuitas españoles, la cual no entraba en los planes de los dos bibliógrafos jesuitas, sino también para los escritos de Antonio Cordeses, Jerónimo y Pedro Jerónimo de Córdoba, Juan Cortes Osorio, Francisco Crespo, José Creswell (Cresuelo), Francisco del Cuadro, Jaime Custurer, Martín de Esparza Artieda, Pedro Francisco Esquex, Pedro Esquivel, Juan Bta. Dameto, Rodrigo Deza, Juan Inocencio Dicastillo, Francisco Doms, Juan Duque de Estrada, Martín de Echagaray, Carlos de Echevarría, Diego de Eguiluz, Juan de Elizondo, Juan de Escamilla, Cristóbal y Francisco Escudero, entre los autores contenidos en el tomo IX. Y habrá que consultar el tomo X para completar la bibliografía de Esteban Fenoll ; Diego Antonio, José, Juan y Martín Fernández ; Antonio Fernández de Córdoba, Francisco Fernández de Mendoza, Juan Gaspar y Luis Ferrer.

Otros muchos escritores jesuitas aparecen también en estos dos tomos de Simón Díaz. Quizás el más relevante, en el tomo IX, el poeta y moralista Antonio de Escobar y Mendoza ; lástima que sobre él sólo se den referencias de repertorios, sin ninguna alusión a *Les provinciales* de Pascal y a la más esencial bibliografía pascaliana. En el tomo X sobresalen, naturalmente, Francisco de Borja y Francisco Javier. El artículo sobre el primero, muy completo para las obras de Borja — bajo la guía de Dalmases y de Gilmont en AHSI 30 (1961) 125-179 —, bastante menos para las cartas del santo y para la moderna bibliografía borgiana (la fundamental, aunque un tanto unilateral, biografía de Borja por Otto Karrer, 1921, ni siquiera se menciona). En el artículo Francisco Javier se echa de menos la edición crítica de sus cartas por Schurhammer y Wicki (2 vols., MISI 67-68, Roma 1944-45) y los *Gesammelte Studien* de Georg Schurhammer (4 vols., Roma 1962-65). Aunque hay que tener en cuenta que se trata de una bibliografía literaria, que san Francisco de Borja sólo en estos últimos años ha comenzado a ser estimado como un clásico de la literatura mística española, y que la alta personalidad de Javier pertenece más a la historia religiosa del Oriente que a la historia literaria de España.

Además de los artículos dedicados a los escritores de la Compañía, la *Bibliografía* de Simón Díaz recoge en sus índices una larga serie de referencias a las obras que tocan temas en relación con los jesuitas, temas que, por lo general, son a la vez literarios e históricos. Ello da un nuevo realce a esta obra, y la hace más útil todavía como instrumento de trabajo y de investigación.

Paralelamente a la *Bibliografía de la literatura hispánica* Simón Díaz había ido adelantando cinco fascículos de *Impresos del siglo XVI*, clasificados por temas. Adentrado ya en el siglo siguiente, ha preferido reunir varios temas en en grueso volumen titulado *Impresos del siglo XVII*. El subtítulo precisa que se trata de una bibliografía selectiva (con cierta predilección por los impresos raros y por los misceláneos), distribuida por materias, limitada a ediciones príncipes, y ceñida a las obras impresas en lengua castellana.

Cuantos se interesen por la historia cultural de la Compañía en España y en Hispanoamérica recorrerán con interés las obras bibliográ-

ficas publicadas en un siglo en que la bibliología estaba en mantillas; repararán en el escaso número de obras filosóficas en castellano, en comparación con el ingente número de ediciones latinas; comprenderán que las obras religiosas en lengua vulgar sean predominantemente ascético-místicas e históricas. En el apartado « Jesuitas », dentro de esta última materia, se han seleccionado seis obras (n^{oo} 584-589) : el *Tratado* de Ribadeneira sobre el instituto de la Compañía, y cinco piezas breves; y en el apartado « Santos » figuran escritos conmemorativos de la beatificación y canonización de los santos Ignacio y Javier.

También aquí el índice temático, bajo la palabra « Jesuitas » recoge toda una serie de referencias a la Compañía de Jesús, esparcidas tanto en las secciones antedichas, como en las correspondientes a las ciencias sociales, a la filología latina, castellana y americanista, a las ciencias puras y aplicadas, a las bellas artes y a la literatura, a la geografía y a la historia.

Roma. M. BATLLORI S. I.

Documenta Indica, XI (*1577-1580*), XII (*1580-1583*). Edidit Iosephus WICKI S. I. — Romae (Institutum historicum S. I.) 1970 and 1972, 8º, XXXII-53*-923 p. with 1 map and 7 tables, and XXIX-32*-1041 p. (= MHSI, Vol. 103 and 105; Monumenta missionum, XXVIII and XXX).

This series of Documenta Indica was launched by Fr. Wicki with the publication of Vol. I in 1948, and he has kept it up single handed for the last twenty-five years. With the publication of Vol. XII, the documents comprised in this series total up to more than 1470. The bulk of them are in Portuguese, but there are also quite a few in Spanish, Italian, and Latin. They deal primarily with the missionary labours and the internal problems of the Jesuit Order in the eastern hemisphere, from Ethiopia to Japan; but there is also much information to be gleaned from them about the social and political condition of the countries where the Jesuits were labouring.

The editing is throughout characterised by meticulous scholarship, thereby revealing Fr. Wicki's perfect command over his extensive bibliography and archival material: only thus could it have been possible for him to indicate so many textual variants and illumine the documents with extremely helpful annotations. Fr. Wicki has surely set a standard which will pose a challenge to his successor.

The present volumes will be of special interest to students of Mughal India, since they contain the documents relating to the first Jesuit mission to Akbar. Their contents have been known long since to scholars owing to the labours of Maclagan and Hosten, but still, since these documents are now available in a critical edition, a diligent perusal of them will not be without its reward. We get here interesting glimpses of Akbar and his minister Abu'l Fazl; there is also a brief, though second hand, report on the dexterity of Mughal archers and their unerring aim.

It is however to students of the history of Christianity in the East, and specially in India, that these volumes, as also their predecessors, will prove indispensable. We get here ample documentation on the state of the St. Thomas Christians, and on the progress of Christianity in the Bombay region, Goa and the Fishery Coast. Of the last named we are

told that, poor as there Christians were, they managed to supply the needs of their priests. Thus already now in the middle of the latter half of the sixteenth century, we find them giving signs of that splendid spirit which they would display in the mid-seventeenth century when the Portuguese would be displaced in this region by the Dutch. On being invited to leave the Catholic Church and join that of their new masters, they would stubbornly refuse and even ask for more Jesuit priests, saying that they would look after them. And the Portuguese officer to whom we owe the above episode would observe, « it is evident that it was Francis Xavier who had implanted the Faith among them».

These volumes also contain a great deal of information about the internal problems of the Jesuit Order. We find superiors complaining that their subjects are unruly ; while subjects complain that superiors are lacking in sincerity, discretion and understanding, and that there exist cliques of persons who nominate one another by turn as superiors. There is much untapped material here. True enough, these charges and counter-charges would need to be carefully scrutinised, but the result would surely be an instructive internal history of the Order.

Bombay, St. Xavier's College. A. D'Costa, S. J.

P.e Jerónimo Lobo. *Itinerário e outros escritos inéditos.* Edição crítica pelo P.e M. Gonçalves da Costa, com a colaboração de Prof. Charles F. Beckingham (Univ. de Londres) e Dr. Donald M. Lockhart (Univ. de Norwich, E. U. A.). — Porto (Livraria Civilização Editora) 1971, 8º, xxviii-832 p. (= Biblioteca Histórica. Série Ultramarina).

Jerónimo Lobo S. I. partiu para o Oriente em 1621 ; mas, porque a nau arribou a Lisboa, tornou a fazer-se à vela no mês de Março de 1622, devendo desembarcar em Cochim a 4 de Outubro e em Goa a 17 de Dezembro do mesmo ano. Trabalhou na missão da Etiópia de 1625 a 1634. Em 1635 veio a Lisboa, Madrid e Roma, como procurador dessa missão. Voltando para a Índia, em 1640, deixou em Lisboa um largo « Itinerário» das suas viagens feitas de 1621 a 1639. Em 1648 esteve preso, em Goa, por ordem do vice-rei D. Filipe Mascarenhas, e nos fins de 1656 regressou definitivamente a Portugal. Desde 1657 até à morte, ocorrida aos 29 de Janeiro de 1678, residiu na Casa Professa de Lisboa, excepto os meses que precisou para ir a Roma, em 1658, e parte do ano 1660, em que governou o Colégio de Coimbra.

Como escritor tornou-se muito conhecido com uma relação sobre o Nilo, traduzida em inglês por Peter Wyche e editada pela Royal Society de Londres em 1669 (*A short relation of the river Nile*), e com um longo extracto do Itinerário, traduzido para francês por Joachim Le Grand e publicado em 1728 (*Relation historique d'Abissinie*). Entretanto, o original do Itinerário, redigido na língua portuguesa, continuava inédito e considerava-se perdido. Em 1947, porém, o P.e M. Gonçalves da Costa descobriu-o na Biblioteca Pública de Braga e logo se decidiu a publicá-lo ; e embora, pouco depois, desistisse da ideia, veio felizmente a retomá-la em 1964, com o resultado que temos à vita : a 1.ª edição do *Itinerário e outros escritos inéditos* do Padre Jerónimo Lobo.

As xxviii pp. iniciais trazem, entre outras coisas, o índice geral, a bibliografia, a cronologia da vida do P.e Lobo e o sumário do Itinerário. A introdução, de 136 pp., corre por 5 capítulos, a saber : « O Padre

Jerónimo Lobo e o seu ambiente histórico». « O texto para publicação». O Itinerário ocupa as pp. 139-659 ; e porque J. Lobo o deixou em narração continuada, Gonçalves da Costa dividiu-o em 36 capítulos. Seguem-se, com introduções próprias, os « outros escritos inéditos» (p. 661-815), que são : *Breve relação do rio Nilo* e *Discurso das Palmeiras*, da Biblioteca da Royal Society ; *Relação de Maçuá*, da Biblioteca dos Duques de Palmela ; *Breve notícia*, da Biblioteca da Ajuda ; *Relação que deu o P.e J. Lobo*, do Arquivo Nacional da Torre do Tombo ; *Cartas*, da Royal Society (duas de Oldenburg para J. L. e uma de J. L. para Oldenburg). Termina o volume com um « Índice remissivo (onomástico, toponímico e ideológico)» e tem a ilustrá-lo 17 gravuras.

A publicação de obra tão extensa exigiu, naturalmente, um trabalho insano, porque tudo estava por fazer, a começar pela dificílima leitura dos manuscritos. Parece, todavia, que houve demasiada pressa em dá-la por concluída ; e isso, em publicações deste género, não dá bom resultado. De facto, numerosas deficiências teriam sido evitadas com um pouco mais de tempo para a investigação, para a análise dos documentos, para o exacto estabelecimento do texto e para as notas.

Sobre a investigação oferece-nos a Biblioteca da Royal Society uma boa amostra. As três cartas referidas são editadas por uma cópia lá existente ; e, no entanto, a mesma biblioteca guarda também o rascunho das cartas de Oldenburg e o original da de J. L., de que o Editor já não teve conhecimento. E assim, em vez do teor autêntico dessas cartas, deu-nos uma transcrição tão viciada pelo copista que somente na carta de J. L. os erros se elevam a duas dezenas. Alguns documentos não foram lidos com atenção. O elogio de J. L., feito em 1678 por Sebastião de Lima (*Lima*, e não *Luria*, como tem nas pp. 80 e 826), considera-o « escrito em 1672 (portanto antes da morte de Lobo)» ; e bastava atender à parte final (*e vivis decessit* ... ; *portum in morte felicem obtinuit* ; cf. ARSI, *Lus.* 54, f. 104v) para ver que se trata de uma notícia necrológica ; aliás, o ano em que foi redigida lê-se bem e é 1678. Referindo-se ao tratado de J. L. intitulado *Libra Oriental* (*Libra*, e não *Libro* como diz sempre ; cf. pp. XVI, 67, 76, 135), escreve que, segundo ele, « existiam na Índia três castas de Jesuítas : os mestiços, os estrangeiros e os reinóis» (p. 77) ; mas falta um 4º. grupo : o dos « portugueses recebidos na Índia». Nem as palavras de J. L. dão lugar a dúvidas quando diz : « Quatro membros de gente integram este corpo místico» (ARSI, *Goa 34 II*, f. 526).

Destas carências se ressente a biografia do Missionário. Tratando da sua família, afirma Gonçalves da Costa que « não teve sucessão» (p. 6). Mas parece que a teve, pois o patriarca D. Afonso Mendes fala de um sobrinho do P.e Lobo que, em 1648, vivia em Goa e foi perseguido pelo vice-rei devido ao parentesco com o dito Padre (*Manifesto que fes o Patriarca*, em ARSI, *Goa 40*, f. 262). Mais afirma que, havendo em Coimbra aulas de matemática, J. L. « seguiu com certeza essas aulas» (p. 9) ; e é palpite infundado porque os Jesuítas não iam à Universidade e no Colégio de Jesus, por aqueles anos, não havia tais aulas. O facto de Lobo ter ouvido a um mestre discutir a causa das enchentes do Nilo (pp. 9 e 776) nada prova, pois o assunto ocorria no curso de filosofia (cf. Conimbricenses, *In libros Meteor.*, tract. IX, c. x). Sobre os estudos filosóficos escreve : « Começou com a *Dialéctica* do P.e Pedro da Fonseca e escutou alguns dos Tratados de Manuel de Góis e outros autores que mais tarde seriam conhecidos como *Curso Conimbricense*, em grande parte estampados precisamente durante os seus tempos de estudante» (p. 10).

Porquê a *Dialéctica* de Fonseca e não a de Sebastião do Couto, pouco antes impressa (Coimbra 1606)? Quanto à designação de *Curso Conimbricense*, ela não é tardia porque vinha já do século XVI, empregada por Manuel de Góis no rosto da *Ética*. Dos tratados que integram esse Curso, a *Física*, *Céus*, *Meteoros*, *Parvos Naturais* e *Ética* foram impressos antes de J. L. nascer; a *Geração* e *Alma* quando ele tinha uns três anos; só a *Dialéctica* é que é dos «seus tempos de estudante».

Terminado o curso, prossegue Gonçalves da Costa, ensinou latim em Braga, «regressando a Coimbra em fins de 1619, ou 1620, para dar começo à teologia, na Universidade. Como já insinuámos, ele pôs de parte toda a matéria especulativa e bíblica, para se dedicar à Moral, ou Casos, como então se dizia, e simultaneamente às línguas hebraica, árabe e caldaica» (p. 12). Dizer que regressou «em fins de 1619, ou 1620», é equívoco nascido, ao que parece, de considerar «de fins de 1619» (p. 12[1]) o catálogo que está em ARSI, *Lus. 44 II*, f. 349-381, e que data, indiscutìvelmente, da primavera desse ano. J. L. cursou teologia em Coimbra desde Outubro de 1619 a Abril de 1621, não na Universidade, mas sim no Colégio de Jesus. Não «pôs de parte» coisa nenhuma; em Janeiro de 1621 andava no 2.º ano, sendo lentes de teologia especulativa os PP. Pedro da Rocha, João de Matos e Francisco de Vasconcelos, e de Escritura o P.e Paulo Rodrigues (ARSI, *Lus. 39*, f. 117-117v); e porque a viagem da Índia lhe fez interromper o curso, foi retomá-lo em Goa durante «pouco mais de um ano» (*Itinerário*, f. 20), concluindo-o com boa classificação, segundo mostra o facto de lhe terem concedido a profissão solene. Das línguas árabe e caldaica não havia aulas no Colégio de Coimbra; se existe prova de que ele as estudou em particular, seria bom tê-la apresentado.

Temos de suspender esta análise, para não exceder os limites da recensão. Bastará saber-se que a biografia continua pelo estilo. Termina, porém, com uma insinuação que, pela sua gravidade, importa esclarecer desde já. Em 1662 foi J. L. removido do cargo de prepósito de S. Roque pelo provincial Francisco Manso. Continuou a viver em S. Roque, escreve Gonçalves da Costa, «e à sua volta fez-se uma zona de silêncio. Mas o antigo lutador não se rendeu às contrariedades. Tinha os seus amigos e admiradores fora da religião e a instâncias deles [...] dedicou-se aos seus trabalhos históricos». Alude às relações com a Royal Society, por volta de 1668, e insiste: «Depois adensou-se outra vez o silêncio à sua volta»; e tendo informado que «faleceu já octogenário», acrescenta em nota: Lobo não teve sufrágios» no Colégio de Coimbra e «o seu nome também» não aparece nos *Obituários de S. Roque*» (p. 79-80). Quer dizer: Teve o P.e Lobo amigos fora da Ordem, a que pertencia, e dentro dela inimigos que o cercaram, em vida, da tal «zona de silêncio» e lhe negaram, depois da morte, os devidos sufrágios, pelo menos em Coimbra.

Ora, nada disto é aceitável, nem mesmo como simples conjectura. Com efeito, depois do passageiro incidente de 1662, J. L. levou uma vida de todo em todo normal. Escreveu o que bem quis, e correspondeu-se livremente com o secretário da Real Sociedade de Londres; socorreu muitos pobres, angariando-lhes esmolas de pessoas ricas (ARSI, *Lus. 54*, f. 104v); aplicou-se aos ministérios da pregação e do confessionário (*Lus. 56*, f. 97), enquanto a muita idade e a surdez lhos não impediram (*Lus. 45*, ff. 444, 464); continuou a tomar parte em todas as Congregações Provinciais, e na que se reuniu em Maio de 1669 recebeu dos Padres mais graves da Província uma prova de consideração, ao ser eleito para um dos cargos a exercer durante ela (ARSI, *Congr. 77*, f. 256; Lisboa, Biblio-

teca Nacional, fundo geral, 753, f. 184). Morrendo em 1678 na Casa Professa, logo o P.e Sebastião de Lima, que vivia então na mesma casa (ARSI, *Lus. 46*, f. 1v), compôs e enviou para Roma o elogio, acima referido, das suas virtudes, e o P.e João Seco, na carta ânua (*Lus. 56*, f. 1-190) consagrou-lhe duas páginas de claro louvor. Os sufrágios teve-os certamente em todas as casas, conforme se costumava. Para provar que os não teve em Coimbra, aduz Gonçalves da Costa o ms. 4505 do fundo geral da Biblioteca Nacional de Lisboa ; esse ms. é o *Obituário* do Colégio de Jesus. Mas ele não diz que « Lobo não teve lá sufrágios » ; revela, sim, que os do 1.º semestre de 1678 não foram apontados, porque os não traz. Trata-se de um descuido, e nada mais. O mesmo *Obituário* apresenta, na f. 103v, uma omissão que se estende por 4 anos, e na f. 114 tem outra ainda maior. Quanto aos *Obituários de S. Roque*, não aparece neles o nome de J. L. porque são anteriores a 1678.

A mesma pressa, que prejudicou a biografia, está presente na leitura do texto. Pelo menos, é a explicação mais óbvia para os erros que ela tem, e que bem podiam ter sido evitados na sua quase totalidade. Alguns exemplos. Onde se lê « calveiro » (p. 152, l. 20), « alegando » (p. 158, l. 4), « bomba » (p. 186, l. 2), « Mogioscali » (p. 200, l. 2), o ms. diz, respectivamente, *catoeiro*, *a segunda*, *arriba*, *Mogincali*. Erros de leitura e pontuação, juntos, são poucos ; mas também os há, como o da p. 538, l. 4, onde, em vez de « asombrado papafigo. Maior nesta ... », devia estar : *à sombra do papafigo maior. Nesta ...*, etc. Nas primeiras 19 folhas do *Itinerário* introduziu o Autor numerosas correcções. O que riscou custa a ler, mas não é indecifrável ; e por isso mal se justificam erros tão graves como « porta da casa » (p. 149), « posto a fe na luta » (p. 188), « metendo bola » (p. 190), em vez de : *prasa de armas*, *posto à fiveleta*, *metendo de ló*.

Acerca da anotação, cumpre dizer que é insuficiente. Veja-se, por ex., o começo do *Itinerário* (p. 139 ; reprodução fotográfica entre as pp. 148 e 149). J. L. chamou-lhe *Relação do tempo que ha say de Portugal*, etc., mas não indicou o seu nome. Reparou nisso mais tarde, ao fazer a revisão ou depois de ter desistido da publicação, e terá pensado que, volvidos anos, algum leitor poderia justamente perguntar : Quem é o indivíduo que *saíu* de Portugal e *viu* tais coisas ? E então ele próprio deu a resposta, escrevendo à esquerda do título : *He o Pe Jeronymo Lobo*. Pois este pormenor, tão cheio de significado, não mereceu a Gonçalves da Costa nenhuma referência, nem sequer no aparato crítico. Ao fim do vol. temos a carta de J. L. (p. 809-811). No original, e a poucas linhas do princípio, ocorre uma citação de Catulo (*Carm.* I, 3-4), omitida pelo amanuense britânico. As outras citações passaram para a cópia, e são : três de Horácio, *Epist. ad Pisones*, 410-411 (p. 810, l. 4-5), *Epist.* I, 19, 21-23 (p. 810, l. 28-30), *Epod.* I, 23-24 (p. 811, l. 15-16) ; uma de Lucano, *Pharsalia* X, 296-298 (p. 810, l. 14-16) ; duas de Vergílio, *Aen.* II, 5-6, e *Ecloga* III, 36 (p. 810, l. 23-24 e 26-27) ; e uma de S. João, *Apoc.* 1,9 (p. 811, l. 6). Todas, sem excepção, ficaram por identificar. Não se estranharia numa edição diplomática. Porém Gonçalves da Costa chama ao seu trabalho « edição crítica », pelo que não deveria ter sido tão omisso.

Lisboa. J. PEREIRA GOMES S. I.

Joseph Neumann S. I. *Révoltes des Indiens Tarahumars* (*1626-1724*). Traduction du latin, introduction et commentaires par Luis González R. — Paris (Institut des hautes études de l'Amérique Latine) 1969, 8º, LXIII-188 p., dos mapas. (= Travaux et mémoires de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 24).

El editor, con aparato científico concienzudo, presenta la mencionada obra, redactada por Neumann en latín entre 1723-1724, impresa en Praga, 1730, jamás reeditada ni traducida anteriormente al francés ; transcribe el texto latino con la máxima fidelidad, introduciendo en él algunas variaciones externas : puntuación, distribución del texto en parágrafos numerados (inexistentes en el original) basada en el análisis del contenido del texto, sumarios algo detallados (con división numerada) del argumento tratado, añadidos al principio de cada capítulo. En la traducción francesa — elaborada con el mayor cuidado y diligencia, y puesta en diversa página acompañando al texto latino — para expresar más exactamente el contenido de los diferentes capítulos ha modificado González algunos títulos latinos (cf. p. LVIIIs).

La génesis de la obra y su contenido dan pie al editor para introducción exhaustiva : datos biográficos del jesuita historiador, nacido en Bruselas, 5 de agosto 1648, de formación completamente alemana y checa (p. XXXV-XXXVI), jesuita (p. XXXVII-XLI), misionero en Tarahumara (p. XLI-XLIV), índole de su trabajo misional, con sus dificultades, contratiempos y éxitos (p. XLVI-XLVIII).

Neumann — nos fijamos en su libro — superior en cuatro ocasiones, y en tres visitador de Tarahumara, acostumbrado a redactar periódicamente para los superiores de Roma y el padre provincial novohispano informes sobre el personal y actividades apostólicas de sus colegas de Tarahumara, podía más objetiva y documentalmente que ningún otro escribir la historia de aquella misión. Fuentes de su obra son — nos lo indica él mismo — lo que vio por sus propios ojos y lo que otros misioneros le enviaron escrito. El libro alude también a correspondencia con militares, sobre todo con el general Requena, a cartas de algún compañero suyo con militares, a documentos oficiales que parece estaban muy a su alcance, a actas de algún proceso contra nativos rebeldes, y a confesiones de indígenas capturados. Basta dar una ojeada a las notas de pie de página extendidas por el editor, para apreciar la seriedad y objetividad con que Neumann redacta su historia.

De esta riqueza informativa no desmerece el argumento escogido por Neumann para su opúsculo : sublevaciones y guerras de los tarahumares, lingüística, etnológica, cosmogónica y teogónicamente tan dignas de ser conocidas. Acaso más de un lector hubiese deseado de Neumann, misionero de Tarahumara 51 años (1681-1732), la selección de un tema más propicio para conocer a fondo el mundo indígena tarahumar y la actividad misional de los operarios apostólicos. El editor avanza algunas razones que pudieron inducir a Neumann para la selección mencionada (p. LIIs), y examina, recorriendo el libro neumanniano, su contenido, las causas y extensión de las revueltas, y la estrategia militar india y española en la lucha (p. LII-LIX).

Hemos de advertir también que el opúsculo belicoso neumanniano proporciona informes sobremanera valiosos para penetrar en la mentalidad nativa : se trataba de dos culturas político-religiosas y sociales que no llegan a compenetrarse. El nativo con su actitud guerrera demuestra amor a toda prueba y generosidad por su fe, costumbres y terruño.

Elementos que hacen valorar debidamente el libro que recorremos, son la notas aclaratorias puestas por el editor al final de la introducción y al pie de las páginas, identificando todas las personas citadas por Neumann, y dando de ellas informe biográfico; aclarando afirmaciones del historiador cuando son demasiado concisas, y corrigiendo también algunos errores históricos del misionero, cotejando su punto de vista con otro diverso manifestado por otros autores (p. LVIII-LIX).

Geográficamente puede el lector seguir fácilmente la narración neumanniana con el mapa incluído en el texto: « La Tarahumara à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe» (p. 138-139), que señala las localidades no con el nombre españolizado que les atribuye Neumann, sino con el corriente autóctono de la cartografía mexicana actual (p. LIX).

Así puede familiarizarse plenamente el lector con la estructura y el argumento del libro neumanniano.

Garantizan también la seriedad de la edición las obras impresas y manuscritas consultadas (p. XV-XXXIV).

El índice analítico (p. 171-188) creemos hubiese sido más aprovechable si entre los inexpresivos números hubiese entreverado muy brevemente el editor la materia tratada en las correspondientes páginas. Tampoco facilita la consulta del libro — es ésta nuestra opinión — seccionar el índice según sus dimensiones onomástica, geográfica, étnica y temática.

La historia eclesiástica, misional y etnológica enriquecen sensiblemente su haber histórico con este volumen neumanniano.

Roma. F. ZUBILLAGA S. I.

RAPHAEL N. HAMILTON S. J. *Marquette's Explorations. The Narratives Re-examined.* — Madison (The University of Wisconsin Press) 1970, 8°, xv-275 pp., 8 illustrations.

The story of the discovery of the Mississippi resembles that of other extensive rivers: the Nile, the Rio Grande, the Amazon, etc. Various portions of these streams were sighted at different times by succeeding groups of explorers, reported in their joint or personal accounts, and recorded on early maps, long before anyone realized that each river constituted a unified whole. Thus the mouth and the more southerly portions of the Mississippi were visited by a dozen or so expeditionary parties before Marquette and Jolliet set out on their exploratory trip of 1673, commemorated just last year as the third centenary of that historic event. Maps of the lower Mississippi valley appearing in 1513 and 1521 clearly reflected the cartographical knowledge acquired on several of the early Spanish expeditions to the area. Because of the vast extension of the river — it crosses almost all of the United States from north to south — no single group of explorers had ever formed or much less conveyed an exact and complete concept of the stream as a whole; some maps showed the Mississippi flowing far to the east before emptying into the Atlantic; others recorded it as flowing to the west, pouring its waters into the Gulf of Mexico or into the Pacific Ocean. Obviously the mighty river had been confused with one or other of its main tributaries.

Hence it can be said in all truth that, in 1673, the Mississippi still had to be " discovered "; still to be determined were: the region where it took its source, what course it followed, what its main tributaries

were and where they entered the main stream, especially the Wisconsin, Missouri, Ohio, and Arkansas. The two explorers followed its course far enough — to a point just above the Arkansas — to be certain that the main stream swerved neither to the east nor to the west, but that it flowed on ever southward into the Gulf of Mexico. Marquette's holograph map records this epochal discovery ; his autograph diary supplies details concerning the river itself, the region and its resources and inhabitants. Both are confirmed by Jolliet's oral report, his written account having been lost when his boat capsized. Man's knowledge of the stream and valley were thereby radically changed from a confused mass of conjectures to clear and accurate knowledge. Truly Marquette and Jolliet deserve the title and honor of discoverers of the Mississippi.

The main purpose of Father Hamilton's monograph is made clear by contrasting it with that of several studies on Marquette by Father Delanglez : " What he did not do was to apply the criteria of historical criticism to the documents themselves to prove them genuine ; thus it is possible to question the value of the information, since the statements are only to be trusted if their source is trustworthy. The present study, which will make a detailed inquiry into the credence deserved by these original manuscripts, is believed to be the first one to undertake such a rudimentary consideration of their intrinsic truth" (p. 45).

The Preface (pp. xi-xv) strikes a personal note : the author's long interest in the topic, his approach to the central theme of the volume — " a specific discussion of the authenticity of the original Marquette documents " —, the main depositories of Marquettiana and background material, and a word of thankful acknowledgment to those who helped him.

The first chapter, " The Discoverer " (pp. 3-20), is a brief biography of Marquette with emphasis on his Jesuit formation and his intense apostolate in Canada. Although a later section will deal specifically with Marquette's ordination, this chapter, by clearly explaining Jesuit practice and terminology, refutes Short and Steck, who attempted to impugn the missionary explorer's priesthood.

The second chapter, " Documents of Discovery " (pp. 21-45), discusses the documents whose authenticity the author proposes to prove. This is one of the most important and interesting chapters of the book. He makes clear what was known through the years about the epochal Marquette-Jolliet discovery and whence this knowledge was derived. We learn about Stoddard, Bradbury, and Flint, who picked up pertinent information from the natives of the Mississippi valley, about Schoolcraft and Charlevoix who published accounts concerning the discovery, deriving their information from the pioneer printed report by Thevenot, about Shea who edited much of the original documentation, about Sparks who popularized the figure of Marquette through his biography of him ; and, most important of all, about Martin who recovered from the nuns of Hôtel Dieu in Quebec the documents left there by Father Casot (Cazot), the last surviving Jesuit of the old Canadian mission.

The third chapter, " Some Problems of Provenance " (pp. 46-80), deals with the facts concerning the cessation of publishing the famous *Relations*, the method of their composition, the two most important manuscripts of Marquette's *Récit* (Montreal and Chantilly), what Thevenot used, published, and furnished to others ; and, finally, a discussion of the watermarks of the key documents in order to help date them more precisely.

The fourth chapter, " Chronicler of the Discovery " (pp. 81-112), enters into the very heart of the detective-like investigation by Hamilton of the authorship of the *Récit*. Marquette's handwriting is analyzed to establish the genuine characteristics of his autograph script. The possibility of Martin or earlier of Dablon being the real author of the *Récit* is discussed and excluded. The conjectures of Parkman regarding the writing on two of the maps and of Short and Steck regarding the composition of the *Récit* are rejected.

The fifth chapter, " Dablon Gathers his Data " (pp. 113-152), discusses the part played by Father Claude Dablon, S. J., Marquette's superior, in the compilation of the *Relations* containing accounts of Marquette's explorations. Inasmuch as Steck and others have misunderstood the part played by Dablon, crediting him with the authorship — and even invention — of the account of the discovery of the Mississippi, this chapter is a key link in Hamilton's closely knit argument. Among the points discussed is a study (pp. 122-124) of the accuracy of the Latin translation (by Paul Ragueneau, S. J., Canadian mission procurator) of Dablon's 1674 letter summarizing the activities of his missionaries during the past twelve months. Dablon's phrase, " qui en est retourné le printemps passé ", refers to Marquette's return from his exploration, and is translated with absolute fidelity by Ragueneau as " qui inde feliciter reversus est vere hoc ultimo " (who happily returned thence this last spring). The French " en ", by meaning and etymology, is most accurately translated by the Latin " inde " ; " retourner " when used intransitively forms its compound tenses with " être ", but when used transitively — as a synonym of " restituer " —, with " avoir ".

The sixth and last chapter, " The Truth about the Discovery " (pp. 153-197), excludes the forgery of data advanced as facts. Two notorious forgers of the time immediately come to mind : Tonti and Hennepin. Marquette's account is checked point by point for its correspondence with reality. Numerous contemporary sources support the historicity and accuracy of the expedition and of the *Récit* Marquette wrote to record it. Not the least important confirmation is the report furnished by his companion, Louis Jolliet. Subsequent explorers bolster the data furnished by the Black Robe.

Three Appendices follow the text proper of the book : I (pp. 201-212) deals with Marquette's ordination to the priesthood and his priestly functions ; II (pp. 213-216) lists in parallel columns similar passages found in the Thwaites *Jesuit Relations* and the Quebec editions (continued in the De Montézon documents) and also between the two manuscripts of Marquette's *Récit* (Montreal and Chantilly) ; III (pp. 217-220) not only summarizes the key events of Marquette's brief life (1637-1675) but also includes all pertinent happenings to 1877, when his remains were discovered.

The very extensive Bibliography lists : " The Marquette Documents ", " The Printed Relations ", and " The Published Sources ". The select Index helps the reader find his way through a rich mass of information ; he will welcome the eight pertinent facsimiles (reproduced between pp. 112-113), especially the autographs of Marquette, the official announcements of his ordination to the priesthood, and his holograph map of the Mississippi.

This important book represents many years of research and hard work on the part of a most conscientious scholar ; it is recommended to all readers interested in the pioneer history of Canada and the United States.

Rome. E. J. Burrus, S. J.

André Rayez et Louis Fèvre. *Foi chrétienne et vie consacrée : Clorivière aujourd'hui*. I. *Le fondateur et le maître spirituel*. Préface du cardinal Marty ; II. *Le pasteur*. Préface de François Morlot. — Paris (Beauchesne) 1971-1973, 8º, 256-222 p.

El cardenal Marty introduce personalmente a la lectura de la obra con unas páginas reveladoras del sentido de las que siguen. « El Arzobispo de París — dice allí — no puede ser indiferente a la vitalidad de dos Sociedades fundadas por el P. de Clorivière cuya historia concierne tan de cerca a su diócesis» (p. 7).

Con ello insinúa también la índole del volumen I. Historia, sí; pero no lo que pudiera llamarse una biografía del padre de Clorivière. A sus autores interesan más bien las fundaciones del padre y el espíritu del que quiso animarlas. Tratan de mostrar cómo nacieron : la época, el ambiente, y la inspiración que las engendró. Es un esfuerzo por volver a conectar con los orígenes, por redescubrir el verdadero carisma del fundador, para poder retener su originalidad y ser fieles a él en el empeño de adaptación que requieren las necesidades del mundo de hoy. La obra se sitúa así en esa corriente de estudios, abundantes hoy, suscitados por los criterios de renovación expuestos en el n. 2 del decreto « Perfectae caritatis» del Vaticano II.

Los autores, versados en estudios y publicaciones diversas sobre Clorivière, tienen en cuenta y, a veces, reproducen trozos ya publicados en otros libros o artículos propios.

El volumen I se divide en dos partes fundamentales, seguidas de una conclusión destinada a hacer notar la actualidad de Clorivière.

La primera parte del libro está dedicada a las fundaciones. Precede una ambientación histórica del siglo xviii francés, enraizando en sus precedentes una época tan movida como la de Clorivière (1735-1820). No es necesario que nos detengamos a hacer observaciones sobre la visión presentada en estas páginas, porque allí mismo se nos avisa que : « Sans nuances, elles demeurent contestables et leurs " schémas par trop simples "» (p. 12). A nuestro juicio, y ciñéndonos al aspecto religioso, la atención vuelta hacia las congregaciones marianas de Lyon, las misiones populares, los Ejercicios en Nantes, París, Aviñón, etc., la misma obra de san Juan Eudes y sus consecuencias, podrían dar, quizás, un aspecto menos pesimista al panorama.

Sigue un esbozo biográfico del fundador, y una interesante bibliografía, con el elenco de las biografías, obras editadas e inéditas del padre de Clorivière, sus escritos referentes a las dos fundaciones, y los estudios publicados sobre él. Se echan de menos allí los artículos del padre J. Beyer, *Die Ursprünge der Weltlichen Institute*, en *Geist und Leben*, 27 (1954) 109-117, y *Aux origines des instituts séculiers*, en *Nouvelle revue théologique*, 85 (1953) 1053-1066, y el de L. Lochet, *Un institut séculier clérical, la Societé du Cœur de Jésus*, en *La vie spirituelle*, 92 (1955) 159-178.

En el resto de la primera parte encontramos descritas las etapas principales recorridas en el proceso de las dos fundaciones, los elementos estructurales de que las dotó Clorivière, y los matices de espíritu que les transmitió, que conservan su razón de ser aun después de restablecidas las suprimidas órdenes y congregaciones religiosas.

La segunda parte presenta más bien la historia interior de las fundaciones, vista a través de la maduración psicológica y espiritual, progresivamente adquirida, al compás de la vida interior del padre de Clorivière. Su agudo sentido del discernimiento espiritual, aplicado a las mociones

de su alma y a los acontecimientos de la historia, su intención perseverante de seguir en todo la dirección marcada por el Espíritu, le muestran, en su doctrina y en su vida, discípulo de los grandes espirituales franceses Lallemant, Surin, Caussade etc. Hemos de confesar que nos resulta breve el capítulo dedicado a los fenómenos de la vida contemplativa de Clorivière, y que nos queda un tanto en la penunbra la crisis sufrida por él en 1766-67. Es verdad que quizás no interesara tanto al tema central del libro, que es el aspecto fundacional de la vida de Clorivière.

En resumen, un libro que puede ayudar a explicar los antecedentes de los institutos seculares en la Iglesia. Vida consagrada en pleno mundo, propuesta por un jesuita a las Hijas del Corazón de María y a los Sacerdotes del Sagrado Corazón, con ocasión de la supresión legal en Francia de las congregaciones religiosas. Una respuesta carismática al tiempo de la Revolución Francesa ; pero válida, en la mirada profética del fundador, para los tiempos por venir. Suponemos que también para las dos sociedades fundadas por Clorivière será de gran utilidad poseer aquí, resumidos y estructurados, los diversos estudios publicados sobre un tema que tanto les afecta, como es el propio carisma fundacional.

El segundo volumen trata de estudiar la personalidad de Clorivière pastor de almas. De nuevo, más que una historia, nos presenta el estudio del campo perceptivo del personaje : sus criterios sobre la pastoral parroquial, y la vivencia interior de los fundamentos teológicos en los que apoyaba esos criterios (*sentido de Cristo* y del *papel de María*, *sentido de la Iglesia* como cuerpo y esposa de Cristo, *sentido del cristiano*). En una breve conclusión se vuelve a insistir sobre la actualidad de su idea fundacional y de sus criterios pastorales, por su visión profética del papel del cristiano consagrado en medio de un ambiente descristianizado.

El prefacio a este segundo volumen lo ha compuesto F. Morlot, destacando cómo la experiencia de la Iglesia concreta en la que tuvo que vivir Clorivière y de las dificultades causadas por los acontecimientos de su tiempo, contribuyeron a que, atento a lo que la Sabiduría de Dios revela por sus obras, Clorivière diese a luz un mensaje muy actual para los institutos seculares tan en consonancia con las necesidades de la Iglesia hoy.

Los índices de nombres propios, de temas y de textos inéditos de Clorivière, podrán prestar particular utilidad a los que se interesen por la obra. Son de agradecer a los autores.

Por nuestra parte, echamos de menos todavía un trabajo más amplio y complexivo sobre los escritos de Clorivière — y los de su época referentes a él —, así como una mayor explicitación de algunos puntos de su espiritualidad : la experiencia mística de María p. e. resulta casi decapitada en este segundo volumen. Más satisfactoria y luminosa, en cambio, nos resulta la exposición que se hace de su experiencia interior de Cristo y de su sentido de Iglesia.

Es también natural que desde el punto de vista histórico nos quedemos deseosos de más datos y hechos de la vida del personaje. Notamos que el estudio de Clorivière como pastor se basa en la obra *Le modèle des pasteurs* ..., a la que el mismo Clorivière no parece concederle demasiada importancia, cuando en abril de 1810 se olvida de citarla entre sus obras en la lista que compuso para enviarla a su sobrino : cf. Apéndice al c. I (II, 48), en donde se discute la autenticidad de la misma obra.

Roma. M. RUIZ JURADO S. I.

RICCARDO FINZI. *P. Angelo Secchi, astronomo. 1818-1878.* Edito a cura della « Lombardini Motori». — Reggio Emilia, 1973, 8°, 94 p.

This sumptuously produced and lavishly illustrated volume was prepared as a tribute by the city of Reggio Emilia to the memory of one of its most distinguished sons. The author, who is a historian as well as a scientist, has evidently carried out extensive researches in public and private archives as well as in printed sources, as witnessed by numerous unpublished letters and more than 100 references.

Padre Secchi was Director of the observatory of the Collegio Romano from 1848 until his death in 1878. His main claim to fame is as one of the chief founders of the science of astrophysics. He had received a thorough training in physics during his student years at the Collegio Romano and he applied his wide knowledge in this field to astronomical problems, both observational and theoretical. The study of the spectra of some thousands of stars led him to divide the stars into different spectral types. His scheme was the prototype of later systems of spectral classification, of fundamental importance in the development of modern astronomy. For many years he carried on intensive research on the Sun, and also worked on the planets, comets and double stars. This manifold activity by no means exhausted his energies. In 1854-55 he remeasured the trigonometric base along the Via Appia, measured originally by Boscovich in 1751. He started a regular meteorological service in the Papal States, and initiated weather forecasting in Italy. He became a leading authority in meteorology and, in 1876, President of the Italian meteorological observatories. He founded the first complete magnetic observatory in Italy.

All these activities are well described in this book, and illustrated with pictures of his scientific apparatus, much of it invented by himself.

The author has not confined himself to giving an account of Secchi's scientific work, he also delineates the character of the man, rather fiery and impetuous, but yet quick to soothe ruffled feelings. Above all he was a man of deep faith, shown both by his writings and by the testimony of those close to him.

Through his many books and writings Secchi became very well known everywhere, not only in the scientific world. His reputation as a scientist was very high, both in Italy and abroad. The author recalls a curious incident that occurred during the first Vatican Council. A booklet was distributed to the Council Fathers in which it was urged that Secchi's observatory be destroyed, on the ground that it was carrying out anti-religious propaganda and was a school of materialism for youth ! Apart from cranks of this sort he was held in such high esteem that, after 1870, when the new Italian government seized the Roman College and expelled the Jesuits, Padre Secchi was allowed to stay on in his observatory. He was criticised very severely, also in high Vatican circles, for acquiescing in this. In fact, he hoped in this way to save the observatory for the Church. King Victor Emmanuel wanted to make him a Senator of the realm, but he refused this.

Secchi suffered greatly under accusations of disloyalty to the Church and the Holy See and the years from 1870 to his death were the unhappiest of his life. Particularly interesting are letters written during this period and reproduced in this volume. Thus he writes to a cousin in 1873 : « Lo stato in cui ora mi trovo è deplorevole. Impedito l'accesso ad ogni riunione sociale, ad ogni accademia ove siano persone ufficiali, ad ogni

ufficio ed impiego, senza avere i vantaggi della quiete e sicurezza della condizione di religioso che pure era un compenso! In una parola senza il bene del religioso e senza i vantaggi del cittadino».

This book provides essential material for those who will doubtless be writing about Padre Secchi on the occasion of the centenary of his death.

Pontificia Accademia delle Scienze
Città del Vaticano. D. O' CONNELL S. I.

JOSÉ GUTIÉRREZ CASILLAS S. I. *Jesuitas en México durante el siglo XIX.* Con 220 retratos. — México (Editorial Porrúa) 1972, 8º, 524 p., ilustr., mapas. (= Biblioteca Porrúa, 52).

Historia de un siglo, expuesta casi esquemáticamente, pues los episodios que hay que exponer son muchos y disgregados institucional y geográficamente. Los jesuitas, obligados por el decreto de Carlos III, 1767, a abandonar España y las posesiones españolas de ultramar, no vuelven a aparecer en México hasta 1819. Muy pocos ya en número han de reanudar su actividad de la nada, en ambiente nada favorable. Agitaciones políticas y religiosas, regímenes de gobierno que cambian, revoluciones que se suceden precipitosamente, sacuden a México tan convulsivamente, que no existe estabilidad nacional, y los jesuitas, sin poderse establecer orgánicamente, perseguidos no pocas veces, privados en ocasiones de los derechos más elementales de ciudadanos, han de renunciar a toda labor institucional, de manera que hasta fines del Ochocientos — la afirmación no es exagerada — vivieron en México solos los necesarios para mantener vivos los rescoldos del espíritu de la Compañía de Jesús (p. 11).

La obra que recensionamos, tomando como base la *Continuación de la historia de la Compañía de Jesús en Nueva España del padre Javier Alegre*, dos volúmenes, editada en Puebla, 1888-1889, de don José Mariano Dávila y Arrillaga, que llega hasta 1865, y la del padre Gerardo Decorme S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el siglo XIX*, tres volúmenes, editados en Guadalajara y Chihuahua, 1921-1959, hasta 1910, no ha renunciado a ampliar y enriquecer el campo histórico con más documentos bibliográficos y de numerosos archivos (p. 441-457).

La orden de Fernando VII, 10 de septiembre 1815, de suspender la enajenación de las casas, propiedad anteriormente de los jesuitas, y restituírselas las que aún estuvieran sin destino, fue la efectiva restauración de la Compañía en México, que recuperó en la capital el colegio de San Ildefonso, el de San Pedro y San Pablo y de San Gregorio y el templo de Loreto y los colegios de Durango y Puebla. Inicia simultáneamente el gobierno de la provincia — el primer provincial fue el padre José María Castañiza —, y abre noviciado con algunos candidatos que se presentan (p. 39-54). Esta estructura, regida por personal muy escaso, duró sólo cinco años.

Las cortes decretan en agosto de 1821 quede sin efecto la restitución de la Compañía promulgada por Fernando VII, 30 de mayo de 1815, y la consecuencia obvia es su supresión, y los jesuitas de la provincia mexicana se han de dispersar (p. 55-77).

Durante la primera república federal, 31 de enero 1824 - 23 de octubre 1835, la Compañía vive escondida, anónima. Jesuitas de cualidades

relevantes e inteligencias vigorosas: padres Basilio Arrillaga, Ignacio Lerdo de Tejada, Luis Gutiérrez del Corral — mencionamos a los principales — intervienen en asuntos públicos; otros, sin hacer ruido, siguen trabajando en colegios y templos. Motines, pronunciamientos, rebeldías y desastres guerreros, durante el primer tercio del siglo XIX, fueron catastróficos para la nación, y para la Iglesia católica alcanzaron proporciones calamitosas (p. 75-90).

Durante las repúblicas centrales, 23 de octubre 1835 al 22 de agosto 1846, la vida política de la República, desconcertante y nefasta casi por todo el siglo XIX, en este período, por las guerras con Francia y con los Estados Unidos, se manifiesta caótica. El padre Basilio Arrillaga es figura de notable relieve en la política, y entra a formar parte del congreso (p. 91-102).

Al restablecimiento pasajero de la Compañía (p. 104-107), sigue la dispersión de los que la propaganda jacobina presenta como indeseables. Los padres José Guadalupe Rivas, Manuel Icaza, Ignacio Lyón, Basilio Arrillaga, promotores de un apostolado callado pero eficiente y trascendental, suscitan barullo y alboroto en las cámaras, y nuevamente las casas jesuíticas se clausuran (p. 121-125).

Hasta 1866, cuando el visitador mexicano, padre Andrés Artola, en el informe enviado a Roma (enero) sobre personal, ministerios, domicilios y estado económico de la provincia, dice: « el personal de esta provincia consta de 12 sacerdotes y cuatro hermanos coadjutores», la Compañía mexicana, forzada a ello por circunstancias político-religiosas, con sus miembros dispersos y medio secularizados, había improvisado una vida agitada y anormal (p. 173-177).

Los jesuitas eran siempre muy pocos, sometidos a vicisitudes y contratiempos que alguna vez significaban prisión (p. 206-208), destierro de extranjeros (p. 209s), con las consecuencias desastrosas que todo esto suponía. El México del Ochocientos nunca acogió decididamente a los jesuitas (cf. p. 210s).

La provincia jesuítica que en su primer restablecimiento había alcanzado la cifra de 42 miembros, en el descenso posterior no paró hasta llegar a 4. En la restitución de 1853 contaba 16 y posteriormente 45. La expulsión de los 13 extranjeros produjo un bajón preocupante. Y este personal reducidísimo se ve perseguido, fuera de sus casas y comunidades, con el sistema nervioso alterado o deshecho, algo pronto al descontento y a la indocilidad (p. 210s).

Inseguros en su patria y deseosos de tener empalme con ella, erigen los jesuitas mexicanos comunidades en territorio de Texas, Estados Unidos (p. 210-216).

En tanto la actividad jesuítica mexicana no cesa: apostolado de la oración (p. 229), labor docente en Puebla (p. 230s), ministerios en algunas iglesias de la capital (p. 237-241), pequeñas residencias (p. 241-245) y misiones rurales (p. 245s). Almas celosamente emprendedoras, desligadas de los vínculos de disciplina y observancia de comunidad, se hacen sentir eficaz y provechosamente en el campo religioso, cultural y político (p. 246-257).

La obra que recorremos, recoge diligentemente la principal labor jesuítica mexicana del siglo XIX, enmarcada en un ambiente político-religioso muy desfavorable a todo apostolado institucional y aun individual.

De innegable valor consideramos los apéndices, complemento de la obra: papeleta biográfica — lástima que el autor no indica las fuentes

de tan valiosos informes — de los jesuitas mexicanos que volvieron del destierro, y de los que aún vivían al tiempo de la restauración de la Compañía, 7 de agosto 1814 (apénd. 1 : p. 269-274) ; de los que formaron la provincia de México durante el siglo XIX (apénd. 2 : p. 275-409) ; lista de los que estuvieron prestados a la provincia mexicana y después volvieron a sus provincias, y de los que por un tiempo fueron de la provincia mexicana y dejaron después la Compañía (apénd. 3 : p. 411-419) ; casas e iglesias que ocuparon los jesuitas de la provincia de México durante el siglo XIX, y número de jesuitas de la dicha provincia durante el mismo siglo (apénd. 4 : p. 421-434). Proporcionan vivencia inapreciable al libro que recensionamos los « retratos de los jesuitas de la provincia mexicana en el siglo XIX» (p. 459-515). El índice analítico (p. 517-533) facilita el manejo de la obra.

Roma. F. Zubillaga S. I.

SUR LES JÉSUITES PENDANT LA SECONDE GUERRE MONDIALE

Dans sa recension du premier volume des *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, paru en 1965, le Père Scaduto a déjà remarqué l'importance de cette collection : voir AHSI 35 (1966) 267-268. Ses considérations valent encore davantage pour les huit volumes publiés jusqu'ici [1]. Ils nous offrent des documents capitaux pour l'histoire religieuse et politique des années 1939-1945. Malheureusement tout l'intérêt de ce recueil ne peut être pleinement mis en lumière dans une revue historique aussi spécialisée que la nôtre. Nous devons nous borner, ici, aux points qui, dans le tableau général des événements, se rattachent plus directement à la vie de la Compagnie dans ce monde et pendant ces années.

Dans le volume I (p. VII-IX), les éditeurs avaient signalé les cinq catégories ou classes de documents qu'ils nous auraient offerts tout au long de la collection. Ils n'y avaient pas dit qu'ils devaient publier tous les documents correspondant à chacune de ces catégories. Ils avaient précisé, quant à la classe 1, que seuls certains textes inédits des messages et des discours de Pie XII y seraient inclus. En ce qui concerne les «lettres échangées entre le Pape et des dignataires civils» (classe 2), on peut penser qu'ils nous offrent la série complète depuis le 1er septembre 1939. Ceci vaut aussi pour la classe 3, c'est-à-dire, les « notes de la Secrétairerie d'État, notes de service et notes privées», si remarquables toujours. Par contre, l'examen des notes aux documents nous montre que ni la correspondance du Saint-Siège avec ses représentants à l'étranger (classe 4) ni « les notes échangées entre la Secrétairerie d'État et les ambassadeurs ou ministres auprès du Saint Siège» (classe 5) ne nous sont toutes données, car les notes renvoient souvent à d'autres pièces inédites de ces deux catégories qui complètent et précisent les documents publiés en entier dans le texte.

Un choix, en effet, était presque indispensable dans la masse des matériaux. D'autre part, le soin scientifique dont les éditeurs font preuve nous assure qu'ils n'auront omis aucune pièce essentielle.

---

[1] *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale.* Édités par Pierre BLET, Angelo MARTINI, Burkhart SCHNEIDER. Vol. 2. *Lettres de Pie XII aux évêques allemands 1939-1944*, Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 1966, 8°, XXIV-453 p., 7 fac-similés. — *Actes*..., Édités par Pierre BLET, Robert A. GRAHAM, Angelo MARTINI, Burkhart SCHNEIDER. Vol. 3. *Le Saint Siège et la situation religieuse en Pologne et dans les Pays Baltes 1939-1945. Première partie 1939-1941. Deuxième partie 1942-1945* (1967), XXXII-963 p., 14 fac-similés, 4 cartes. — Vol. 4. *Le Saint Siège et la guerre en Europe: juin 1940 - juin 1941* (1967), XXIV-623 p., 8 fac-similés. — Vol. 5. *Le Saint Siège et la guerre en Europe: juillet 1941 - octobre 1942* (1969), XXVI-795 p., 5 fac-similés. - Vol. 6. *Le Saint Siège et les victimes de la guerre: mars 1939 - décembre 1940* (1972), XXVIII-559 p., 4 fac-similés. — Vol. 7. *Le Saint Siège et la guerre mondiale: novembre 1942 - décembre 1943* (1973), XXVII-767 p., 5 fac-similés. — Vol. 8. *Le Saint Siège et les victimes de la guerre: janvier 1941 - décembre 1942* (1974), XXVIII-807 p., 6 fac-similés.

Tous ces documents s'articulent en trois sous-séries parallèles : la correspondance diplomatique, les documents concernant les activités du Saint-Siège en faveur des victimes de la guerre, les lettres échangées avec les évêques des régions les plus éprouvées par la guerre.

La sous-série la plus importante est peut-être celle des documents diplomatiques [2]. Le volume 1, *Le Saint Siège et la guerre en Europe: mars 1939 - août 1940*, a été suivi du volume 4, qui commence au mois de juin 1940, date de l'entrée de l'Italie dans la guerre. Dans le volume 7 le titre de cette série devient *Le Saint Siège et la guerre mondiale.*

A partir de juin 1940, cinq sources d'information utilisées dans le volume 1 viennent à manquer, à savoir, les nonciatures de Bruxelles et de La Haye, supprimées après l'invasion de la Belgique et de la Hollande par l'Allemagne en mai 1940, ainsi que les représentations pontificales à Tallinn, Riga et Kaunas, disparues avec l'incorporation de l'Estonie, de la Lettonie et de la Lituanie à l'Union Soviétique, en juillet de la même année.

Tout au long des années 1940-1943, comprises dans les volumes 4, 5 et 7, on relève des nombreuses difficultés entre les puissances belligérantes, l'Allemagne surtout, et les jésuites à propos des transmissions de Radio Vatican, dont la direction est confiée à la Compagnie de Jésus. Les plaintes et les réclamations de la part de Herr Fritz Menshausen, conseiller, et parfois chargé d'affaires, de l'Ambassade allemande, devinrent une source de préoccupations et de malaises pour le directeur de Radio Vatican, le Père Filippo Soccorsi, et pour ses collaborateurs ; elles provenaient des nouvelles concernant la situation religieuse dans le Reich et dans la Pologne. Le général des jésuites, le Père Wladimir Ledóchowski, se constitua lui-même censeur des programmes en portugais et en espagnol, et les programmes des autres langues devaient se conformer à ces textes approuvés. Mais comme les plaintes ne cessaient pas, il fallut espacer de plus en plus les nouvelles sur la Pologne et l'Allemagne, et c'était alors le ministre britannique auprès du Saint-Siège, Sir Francis Osborne, qui se plaignait au nom du gouvernement anglais. Les éditeurs ont pu parler de « la guerre de la Radio» (vol. 4, p. 18-33), et les difficultés, bien que moindres, durèrent pendant les années suivantes (cf. vol. 5, p. 786a ; vol. 7, p. 758b).

Le gouvernement allemand estimait, et pour cause, que les jésuites étaient des ennemis du national-socialisme, même s'ils savaient certainement distinguer entre régime et Nation. Parfois on soupçonnait que derrière les transmissions de Radio Vatican en langue allemande se trouvait le Père Friedrich Muckermann (vol. 4, nº 140 ; cf. nº 291), l'écrivain qui s'était fermement opposé au concordat entre Pie XI et l'Allemagne nazi en 1933 et qui avait constamment défendu l'Allemagne chrétienne dans la revue *Der deutsche Weg*, fondée par lui en Hollande. Pourtant le Père Muckermann n'était resté à Rome que pendant les années 1935-37, logé à l'Institut Pontifical Oriental comme professeur de langue et littérature russes et comme collaborateur du Père Joseph Ledit pour les *Lettres de Rome* sur l'athéisme. A partir de 1937, il résida à Vienne, à Copenhague, à Paris, où il continua à publier *Der deutsche Weg* jusqu'à la veille de l'entrée des Allemands. Il dut se réfugier en Suisse,

---

[2] Voir ci-dessus, note 1, vol. 4, 5 et 7.

où il mourut en 1946. (Voir ses mémoires, *Im Kampf zwischen zwei Epochen : Lebenserinnerungen*, éd. N. Junk, Mainz 1973; 2e éd. 1974). Derrière lui, on voyait aussi l'attitude antinazi des jésuites allemands Spiecker et Weigel au Chili (vol. 5, nos 1 et 410) et du Père Walter Mariaux en Europe: son l'ouvrage sur la situation religieuse sous le nazisme se répandait en anglais et en espagnol (ibid., no 142). Il n'est donc pas surprenant qu'aux persécutions générales contre les prêtres et les religieux et contre les maisons religieuses — sur celles des jésuites à Gratz, à Munich et à Munster voir ibid., nos 15 et 37 — on ait ajouté, pour les jésuites allemands, l'ordre d'abandonner le service militaire actif et de passer à la réserve de l'armée (ibid., no 15 ; cf. no 499).

La rupture de la paix entre le Reich et l'U. R. S. S., le 22 juin 1941, créa d'autres difficultés encore pour le Saint-Siège. Les puissances de l'Axe auraient voulu une propagande plus intense de l'Église Catholique contre le communisme. Parmi d'autres faits, l'ambassadeur italien auprès du Vatican, Bernardo Attolico, s'étonnait du silence de *L'Osservatore Romano*, alors que le Père Francesco Pellegrino combattait le communisme dans *La civiltà cattolica* (vol. 5, no 62 ; cf. no 84). En même temps, du côté des États contraires au Reich, on s'efforçait de compenser les craintes que l'entrée de l'U. R. S. S. dans le bloc des alliés en Europe suscitait parmi les chrétiens en exprimant un certain espoir que cette alliance forcerait les soviétiques à devenir plus larges sur le point de la liberté religieuse. Roosevelt, dans une conférence de presse, assura que, à ce propos, la Constitution de l'U. R. S. S. était presque égale à celle américaine, ce qui souleva une réplique du Père Edward Walsh, recteur de Georgetown University à Washington, jadis membre de la délégation envoyée par Pie XI en Russie lors de la famine de 1922 (no 113). Roosevelt lui-même avait déjà écrit en ce sens à Pie XII le 3 septembre 1941 et ajoutait que la dictature soviétique était moins dangereuse que celle du nazisme (no 59). La réponse du Saint-Siège, intéressé à maintenir de bons rapports personnels avec le président des États-Unis, fut très laborieuse (cf. no 74) et nuancée, d'autant plus que la majeure partie de l'épiscopat américain n'était point d'accord avec l'attitude philo-soviétique du président (cf. no 61). Au lieu de répondre d'une façon concrète, d'après les ébauches préparés par Mgr Tardini (no 75), secrétaire de la Congrégation des affaires extraordinaires, et par le Père Vincent McCormick, ex-recteur de l'Université Grégorienne et alors assistant du général des jésuites pour les affaires des États-Unis (cf. ibid., note 10), le Pape préféra envoyer à Roosevelt une lettre générique avec le remerciement pour l'envoi de Mr. Myron Taylor au Vatican et pour la coopération donnée par le peuple américain aux œuvres d'assistance promues par le Saint-Siège depuis le début du conflit (no 92).

Au commencement de 1942, même avant le débarquement allié en Afrique du nord et avant la campagne britannique contre la Lybie italienne à partir de l'Égypte, le nombre toujours croissant des Français favorables à la France Libre du général de Gaulle contre la République de Vichy du maréchal Pétain ouvrait de nouveaux fronts de guerre diplomatique dans le domaine religieux. Le ministre anglais Osborne, le 12 février, demandait la substitution du délégué apostolique au Caire, Mgr Gustavo Testa, par l'archevêque de Bombay, Mgr Thomas Roberts S. I. (sur celui-ci cf. vol. 4, no 102 ; vol. 7, no 90, p. 192) ; il désirait aussi le rappel du Père Nazareno Iacopozzi O. F. M., administrateur apostolique du diocèse latin d'Alexandrie. L'un et l'autre passaient pour antibritanniques. En même temps, Osborne voulait qu'au Liban le vice-provincial

des jésuites, Père Christophe de Bonneville, et le recteur de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, Père Jacques Bonnet-Eymard, fussent exonérés de leurs charges, comme contraires aux jésuites partisans de de Gaulle (vol. 5, n°s 250 et 251). Le Vatican demanda des preuves précises justifiant ces accusations (n° 260). Celles offertes par le ministre anglais (n° 311) n'ont pas dû être jugées suffisantes, car les deux jésuites restèrent dans leurs charges au Liban et les autres ne furent pas rappelés. Pourtant, en pleine guerre d'Afrique du nord, Mgr Testa partit pour la Palestine et l'Italie et le Père Iacopozzi fut interné.

Dans les conflits avec le gouvernement italien, le Père Pietro Tacchi Venturi servit souvent d'agent du Saint-Siège. Par exemple, lors des attaques de Roberto Farinacci dans *Regime fascista* contre le Vatican (vol. 4, p. 33-39), Tacchi Venturi obtint l'assurance du chef de la police, Carmine Senise, que l'accusation d'avoir laissé distribuer 900 exemplaires d'un pamphlet antifasciste dans une assemblée de jeunes catholiques à Saint-Pierre fût définitivement considérée comme fausse (vol. 5, n° 339 ; cf. n° 334). Il intervint aussi, sans aucun succès d'ailleurs, dans les démarches du Saint-Siège pour faire déclarer Rome ville ouverte, soit avant (vol. 7, n° 206) soit après la chute de Mussolini et la division de l'Italie en deux régimes politiques (ibid., n° 404).

Le Père Tacchi Venturi s'est intéressé aussi, au nom du Vatican, des tentatives pour restreindre l'application des lois racistes de 1938 dans le cas de chrétiens italiens d'origine juive. Il paraît que, sur ce point, l'initiative partait du Père Tacchi, qui depuis un an était intervenu dans les démarches du Saint-Siège pour limiter la portée des lois antijuives. Ces tentatives sont très clairement résumées dans l'appendice 3 du volume 6, le premier de la série sur *Le Saint Siège et les victimes de la guerre : mars 1939 - décembre 1940*[3].

Le 22 mars 1939, le Père Tacchi Venturi avait obtenu l'approbation de Pie XII pour présenter à Mussolini un mémoire demandant toute une série d'exemptions en faveur surtout des familles mixtes (vol. 6, n° 5). Le chef du gouvernement italien, sans trop se compromettre dans son entretien avec son ami jésuite, profita de l'occasion pour lui manifester son désir de voir le clergé espagnol, « compatto e come un sol uomo » appuyer « l'azione riparatrice di Franco », en laissant de côté, comme prématurée, une restauration de la monarchie — Tardini lui confia la commission de répondre : le Saint-Siège « farà di tutto, come per il passato, perché il clero spagnuolo sia unito, compatto e sostenga il Governo nella sua opera di costruzione religiosa » (n° 12) —. Mussolini désirait aussi que le clergé de la Croatie se tournât vers l'Italie plutôt que vers « il potente impero suo vicino », c'est-à-dire, le III Reich, « dal quale la religione cattolica non aveva nulla da sperare » — à quoi Tardini fit répondre que « la S. Sede si adopererà sempre perché il clero non sia infetto da erronee teorie naziste [...]. Ma bisogna che l'Italia sia davvero favorevole alla Chiesa » —. Quant à l'avis de Mussolini que « nell'America Latina la civiltà romana e la fede » se trouvent dans « un grande pericolo da parte degli Stati Uniti », Tardini répondit que « la S. Sede è da parecchi anni che se ne occupa e preoccupa ».

Toutes les interventions parallèles du Père Tacchi Venturi et du nonce en Italie, Mgr Francesco Borgongini Duca (n°s 15, 18, 25, 26, 49,

---

[3] Cf. ci-dessus, note 1, vol. 6 et 8.

51, 56, 123, 211, 216, 266 et 418), en faveur des chrétiens de race juive échouèrent pour le moment. L'un et l'autre commencèrent bientôt une nouvelle série de longues démarches pour aider les non-aryens internés (nº 326), principalement en vue de leur obtenir les permis et les visas nécessaires pour émigrer au Brésil (ibid., p. 12-25). Le nonce et le jésuite continuèrent à intervenir dans ce sens auprès du gouvernement italien pendant les deux années suivantes (vol. 8, cf. p. 804). En même temps, le Père Ladislas Kumoriwicz tâchait de faire respecter les Juifs convertis demeurant dans le vicariat roumain de Cernauti, confié à ses soins (ibid., nos 84, 395, 421), et le Père Ludger Born était chargé par le cardinal de Vienne, Theodor Innitzer, d'une Agence pour l'aide aux Juifs de l'Autriche (ibid., nos 14, 146, 390, 438).

En plus, il faut signaler la charge confiée aux jésuites de Roumanie par le nonce à Bucarest, Mgr Andrea Cassulo, en octobre 1939, d'avoir soin des nombreux émigrés polonais au moment de l'invasion allemande, « senza toccare o accennare alla condizione presente delle cose » (vol. 6, nº 85).

Peu après, le général de la Compagnie de Jésus, Wladimir Ledóchowski, présentait au secrétaire d'État du Vatican, cardinal Luigi Maglione, un projet de deux jésuites anonymes proposant la création d'un corps expéditionnaire catholique en Finlande, lors de la « guerre d'hiver » de cette nation contre l'U. R. S. S., avec des finalités médicales et humanitaires. L'idée fut considérée par le cardinal digne de louange, mais prématurée et « non del tutto opportuna » (vol. 6, nº 144, du 9 février 1940). Un mois plus tard, le même cardinal secrétaire communiquait au Père Ledóchowski les négotiations en cours, du côté du Saint-Siège, en faveur du peuple polonais qui souffrait de plus en plus des conséquences de l'occupation militaire (ibid., nº 166, du 6 mars 1940). Le susdit Père Général et son Assistant pour les États-Unis, Zacheus Mahler, à l'indication de la Secrétairerie d'État du Vatican (vol. 8, cf. p. 795), promurent la publication, à New York, de l'opuscule du Père John La Farge, *The Pope and Poland* (1942), résumé des démarches faites par le Saint-Siège en faveur des Polonais après l'invasion de leur Pays en septembre 1939.

De la dernière des séries précédemment citées, celle regardant la correspondance entre le Saint-Siège et les évêques des régions éprouvées par la guerre et l'occupation, trois volumes sont parus jusqu'à présent [4] : le volume 2 contenant les lettres de Pie XII à l'épiscopat allemand de 1939 à 1944, et le volume 3, en deux parties, regardant les affaires religieuses de la Pologne et des Pays Baltes.

Le volume 2 (1966) parut presque en même temps dans une édition allemande, un peu remaniée et complétée — *Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939-1944* (Mainz 1966) — préparée par B. Schneider avec la collaboration de P. Blet et d'A. Martini. On peut y remarquer l'attention du Pape et du nonce à Berlin, Mgr Cesare Orsenigo, pour ne pas heurter de front le régime national-socialiste, et l'appui donné par Pie XII aux attitudes courageuses de certains évêques — en particulier celles de Klemens August von Galen, évêque de Munster — devant les persécutions religieuses et raciales du gouvernement nazi. Les éditeurs tiennent à préciser (vol. 2, p. 6, note 1) que les deux collaborateurs personnels du Pape Pacelli pour les affaires de l'Allemagne étaient Mgr

[4] Voir ci-dessus, note 1, vol. 2 et 3.

Ludwig Kaas, ex-président du Zentrum, établi à Rome depuis 1933, et le Père Robert Leiber S. I., ancien collaborateur de Ludwig von Pastor pour l'époque d'Innocent XI et professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université Grégorienne depuis 1929.

Il faut noter que, d'après le titre même de ce volume, on n'y publie que les lettres du Pape aux évêques. Celles des évêques allemands à Pie XII et au Saint-Siège ont été écartées, probablement par raison de prudence. Quelquefois pourtant elles sont citées ou résumées dans les notes pour éclairer certains passages des pièces publiées. Le jour où cet ensemble de lettres reçues pourra être publié — il faut remarquer que chaque lettre du Pape répond à plusieurs lettres de chaque évêque —, on aura un panorama aussi vaste que complet de l'histoire religieuse de l'Église Catholique en Allemagne de 1939 à 1945.

A travers les notes, on voit l'évêque de Berlin, Konrad Preysing, en rapport avec le jésuite Georg von Sachsen, appartenant à l'ancienne maison ducale et royale de Saxe. Preysing, fort étonné lui-aussi, malgré sa position personnelle assez défavorable à l'égard d'Adolf Hitler, de certains rumeurs sur la collaboration du Père Muckermann à la Radio de Paris, écrivait au Pape le 17 février 1940 : « Hier hat bei guten Katholiken die Tatsache, dass, wie erzählt wird, P. Friedrich Muckermann S. J. am Pariser Sender Vorträge hält, Befremden erregt» (p. 130-131, note 6). Le Saint-Siège pria tout de suite le Père Ledóchowski d'intervenir.

Malgré la différence qui le distingue du précédent, soit dans la structure soit dans le caractère et la provenance des documents, le volume 3 est présenté aussi comme appartenant à la série des rapports entre le Saint-Siège et l'épiscopat des régions éprouvées par la guerre ou par l'occupation. Ses sources sont pourtant plus larges, car on y a inclu les lettres et les dépêches envoyées par le Vatican aux évêques et aux représentants pontificaux demeurant en Pologne, en Lituanie, en Lettonie et en Estonie, les réponses de ceux-ci, les pièces regardant ces Pays dans la double correspondance entre le Saint-Siège et le nonce de Berlin, les notes de travail de la Secrétairerie d'État du Vatican, et d'autres documents diplomatiques. Des notes, on peut déduire aussi que les documents ont été soumis à un choix préalable. Cependant, ce volume double sur *Le Saint Siège et la situation religieuse en Pologne et dans les Pays Baltes 1939-1945*, embrassant toute la période de la guerre, donne l'impression d'être l'un des plus complets de toute cette collection.

L'unité du volume subsiste malgré les situations diverses où se trouvèrent ces quatre Nations. La Pologne, divisée entre le Reich et l'U. R. S. S., avec un gouvernement d'occupation pour les régions centrales, et avec un gouvernement libre à Londres et une armée qui luttait aux côtés des alliés ; puis, après juin 1941, totalement occupée par les nazis jusqu'au soulèvement de Varsovie au mois d'août 1944. Les trois Pays Baltes, soumis d'abord à une demi-occupation soviétique, incorporés comme États de l'U. R. S. S. en juillet 1940, occupés par les nazis de 1941 à 1944, et envahis de nouveau et soumis à l'Union Soviétique.

Nous avons déjà parlé de la « guerre de la Radio» à propos de la situation religieuse de la Pologne (voir encore vol. 3, n°s 102, 108 et 172). Tandis que le peuple polonais attendait la résurrection de son Pays en s'appuyant sur une prophétie de saint André Bobola canonisé en 1938 (n° 51, Orsenigo à Maglione, 25 nov. 1939), les persécutions nazis contre l'Église commençaient. Parmi les nombreuses victimes jésuites de Cracovie (n°s 115 et 304), nous devons signaler ici le Père Stanislas Bednarski, jadis collaborateur d'AHSI, arrêté en 1940, prisonnier à Ora-

nienburg (Sachsenhausen) (nº 221, note 3) et décédé à Dachau le 16 août 1942.

Les destructions matérielles de la Pologne atteignirent nombre de maisons et d'églises de la Compagnie (nºs 33, 48 et 112). Au milieu de la désolation, le Père Ledóchowski continuait à être l'intermédiaire de certains évêques auprès du Saint-Siège. Il portait à la Secrétairerie d'État du Vatican quelques lettres de Mgr François Barda, évêque latin de Przemyśl (nº 40, du 4 nov. 1940), et c'est par lui qu'y sont arrivées les plaintes de l'archevêque de Cracovie, Mgr Adam-Étienne Sapieha, futur cardinal, à propos de l'attitude du nonce de Berlin, lequel agissait comme si cette situation de la Pologne était déjà définitive (nº 201, du 3 sept. 1940).

Presque depuis le commencement du conflit, la ville de Vilna, longtemps disputée entre la Pologne et la Lituanie, est devenue la capitale de cette nation baltique. Le 24 mai 1940, les autorités lituaniennes ont donné l'ordre aux jésuites et à d'autres religieux polonais d'abandonner Vilna (nº 146). En automne, le missionnaire populaire Père Jonas Bružkas S. I. fut mis en prison, au milieu de grandes protestations. On recueillit plus de 10.000 signatures demandant sa liberté, et plusieurs de ces contestataires furent arrêtés aussi (nºs 214, 241).

Dans ces circonstances, le Père Kipp S. I. réussit à venir à Rome, où il présenta au Pape un projet de lettre en allemand pour réconforter les évêques et les fidèles de la Lituanie (nº 257). Le Saint-Siège crut préférable d'envoyer une lettre en latin, et non seulement à la Lituanie, mais à tous les évêques des trois Pays Baltes (nº 262, du 12 mars 1941).

Occupés les séminaires de Vilna et de Kaunas par les troupes soviétiques, le Père Fulst S. I., résidant à Memel dans la Prusse Orientale, avait été chargé par l'évêque auxiliaire de Kaunas, Mgr Vincent Brizgys, de procurer des manuels pour les cours et aussi quelques livres de littérature religieuse populaire en langue russe (nº 265). En juin 1942, sous l'occupation nazi des Pays Baltes, tous les religieux et les religieuses de la Lituanie se trouvaient en prison, hors les salésiens et les jésuites de rite oriental (nº 387), c'est-à-dire, les Pères Antoine Ząbek et Paul Macewicz (nº 458, du 8 janvier 1943).

En Lettonie, parmi les 100.000 déportés en Russie lors de sa première annexion à l'Union Soviétique, se trouvait le Père Joseph Pudans, emporté la nuit du 13 au 14 juin 1941 (nº 310).

L'un des destinataires de la lettre du Pape aux évêques des trois Pays Baltes était le jésuite allemand Eduard Profittlich, archevêque titulaire d'Adrianopol et administrateur apostolique d'Estonie. Une fois cette Nation incorporée à l'U. R. S. S., le dernier nonce à Tallinn, Mgr Antonino Arata, demandait au cardinal Maglione, le 23 juillet 1940, de vouloir exposer à la Congrégation Orientale la pensée de Mgr Profittlich : il serait suffisant qu'un seul capucin de rite oriental reste dans le Pays, et que la Congrégation décide où il devrait aller (nº 180). L'administrateur apostolique pensait prendre la nationalité soviétique pour pouvoir rester en Estonie (nº 217, du 25 oct. 1940). Mais, six jours après, il devait communiquer que tous les Allemands avaient été invités à prendre la nationalité soviétique et que probablement ils seraient déportés ; d'un autre côté, pour un nombre si restreint de catholiques, 3.000, l'U. R. S. S. permettrait difficilement à plus de deux ou trois prêtres d'y rester ; les autres seraient probablement déportés en Sibérie ; dans ces circonstances, il demande ce qu'il doit faire (nº 219, du 31 octobre). Le 14 janvier suivant, 1941, il proposait de nouveau à Rome la même question, en ajou-

tant que, bien qu'il prévoyait de ne pouvoir rien faire en Estonie, il était disposé à y rester et à se préparer au martyre (nº 245). Le Pape laissa la décision entre ses mains, car il estimait que l'archevêque aurait choisi la solution la plus convenable pour le bien de son troupeau (nº 248, Maglione à Orsenigo, 1er février 1941). Mgr Profittlich décida de rester en Estonie (nº 251), et le 27-28 juin fut arrêté. Cette nouvelle étant arrivée à Rome le 18 septembre, Pie XII donna l'ordre à Mgr Montini d'en parler avec Myron Taylor (nº 307), en vue de voir si les États-Unis pourraient faire quelque démarche à sa faveur auprès du gouvernement soviétique. Mgr Tardini inséra le cas de Mgr Profittlich dans une longue note, datée du 20, sous le titre « Religious situation in Russia» (vol. 5, nº 94). Le Vatican y insista encore le 1er novembre auprès du chargé d'affaires américain, Mr. Harold H. Tittmann (cf. vol. 3, nº 487), dans un nouveau rapport général sur la situation religieuse en Russie, du 26 septembre 1942 (vol. 5, nº 492, et cf. nº 134 ; rapport donné comme non retrouvé au vol. 3, nº 487, note 2), et encore dans une nouvelle note à Tittmann du 19 mars 1943 (vol. 3, nº 487). Deux mois plus tard, le 18 mai, Tittmann répondait que le Département d'État de Washington, « while regretting its inability to be of assistance, believes that intervention in this case with the Soviet Government would produce no useful results at this time» (ibid., nº 504), c'est-à-dire, au moment de la lutte acharnée de l'U. R. S. S. contre l'Allemagne après la victoire de Stalingrad en janvier 1943. De Mgr Profittlich donc on ne trouva plus de traces.

Le même sort était réservé à son successeur comme administrateur apostolique *ad interim*, le luxembourgeois Père Henri Werling S. I. Pendant l'occupation allemande de l'Estonie, malgré les difficultés et les persécutions, l'Église Catholique put y subsister (vol. 3, nos 400, 469 et 533). Envahi ce Pays par les soviétiques, le Père Werling fut déporté en Russie en 1944-45 (nº 400, note 3) et depuis cette date on n'en a rien su.

Au début de la guerre entre l'Allemagne et la Pologne, certains avaient pensé à une éventuelle expansion de l'Église Catholique au delà des frontières de l'Union Soviétique. En 1939 et 1940, l'archevêque ruthène de Lvov, Mgr André Szeptyckyj, en vertu de privilèges obtenus de Pie X en 1907, quand toute l'Ukraine appartenait à l'empire des tsars, avait nommé quatre exarques pour autant de territoires de l'U. R. S. S. L'un d'eux, celui de la Russie Blanche, était le Père Antoine Niemancewycz S. I., et l'exarque de la Grande Ukraine l'archevêque coadjuteur de Lvov, Mgr Joseph Slipyj. Les nouveaux exarques avaient déjà commencé à exercer leurs fonctions, sans savoir que le 30 mai 1940 Pie XII avait retiré les prérogatives octroyées par le Saint-Siège en 1907, car le nouveau rescrit arriva à Lvov avec un retard de quatre mois. Slipyj demanda au cardinal Tisserant d'obtenir la sanation canonique de tout ce qui avait été déjà fait par les quatre exarques (vol. 3, nº 375).

La perspective de cette expansion de l'Église Catholique avait été considérée aussi par l'évêque auxiliaire de Kaunas, Mgr Brizgys, qui le 9 janvier 1941 avait demandé au nonce de Berlin, Mgr Orsenigo, de vouloir obtenir que le gouvernement italien donne la permission à quelques séminaristes lituaniens d'étudier au Russicum, « per prepararsi all'apostolato fra i Russi» (vol. 3, nº 241, p. 357).

L'offensive allemande contre l'Union Soviétique à peine commencée, le 29 juin 1941 Mgr Tardini estimait « non solo necessario, ma urgente, che qualcuno vada in Russia, nei Paesi Baltici e in Ucraina. Quando vi saranno entrati definitivamente i tedeschi sarà impossibile che si rechi in quelle località qualche inviato della S. Sede». Il pense que quelque aumô-

nier italien ou hongrois pourrait y aller, et qu'il faut en parler avec le général des jésuites, avec la Congrégation Orientale et avec le nonce à Budapest, Mgr Angelo Rotta (vol. 4, nº 433). Le 4 juillet, le Père Ledóchowski en parla avec le Pape. Une note de la Secrétairerie d'État, à cette date, nous dit : « Nei prossimi giorni il P. X andrà in Slovacchia per studiare la possibilità di aver contatti con la Russia. Il Rev.mo Preposito Generale vedrà se sarà il caso di mandare un Padre italiano in Ungheria. Intanto si metterà d'accordo con il Ministro Generale dei Cappuccini e con il Superiore Generale dei Basiliani» (vol. 5, nº 4).

Après l'été, Mgr Tardini notait, le 21 octobre, que le gouvernement allemand ne concédait pas le visa aux prêtres catholiques pour les territoires jadis russes, et que le Père X, n'ayant pu obtenir un laissez-passer, s'était transféré de Bratislava à Cernauti, « forse perché avrà preferito recarsi nei territori occupati dai Rumeni» (vol. 5, nº 122). Par contre, le Père Mirski S. I. avait réussi à pénétrer dans la Russie Blanche, et en février 1942 s'était installé dans l'ancien collège de Polosk, choisi comme centre de ses activités pastorales (vol. 3, nº 355). L'année suivante, dans l'archidiocèse de Lvov, les rédemptoristes et les jésuites pouvaient réorganiser les exercices spirituels au clergé (vol. 3, nº 529).

Ces informations, restreintes aux activités des jésuites, font pourtant deviner l'importance extraordinaire du recueil d'*Actes et documents du Saint Siège* pour toute l'histoire religieuse et politique d'Europe pendant les six longues années de la deuxième guerre mondiale.

Rome. M. BATLLORI S. I.

OPERA DIVERSA AD REDACTIONEM MISSA

Seriem hic damus operum quae ab auctoribus vel editoribus ad redactionem nostram vario titulo missa sunt, at de quibus in ipso periodico referre non possumus, cum proprium illius ambitum (historiam scilicet Societatis Iesu) non attingant. Ideoque hic non nuntiantur scripta quae in iam edita vel proxime edenda « Bibliographia de historia S.I. » locum suum habent.

de ARRIAGA, Gonzalo [Padre Maestro Fray]. *Historia de el insigne convento de san Pablo, de la ciudad de Burgos y de sus ilustres hijos.* Tomo I. Burgos (Publicaciones de la « Institución Fernán González ») 1972, 8°, 204 p.

ALEIXANDRE TENA, Francisca. *Catálogo de la Biblioteca de la Real Sociedad Económica de Amigos del País.* Prólogo de D. Joaquín MALDONADO ALMENAR. Valencia 1972, 8°, 567 p.

BORJAS SÁNCHEZ, José A. *Andrés Bello. In memoriam.* Maracaibo (Editorial Universitaria de la Universidad del Zulia) 1972, 8°, 76 p.

Conciliorum oecumenicorum decreta curantibus Josepho ALBERIGO - Josepho A. DOSSETTI - Perikle P. JOANNOU - Claudio LEONARDI - Paolo PRODI, consultante Huberto JEDIN. Editio tertia. — Bologna (Istituto per le Scienze religiose) 1972, 8°, XXIV-1135-169* p.

DÍAZ-PLAJA, Fernando. *La España política del siglo XX en fotografías y documentos.* Tomo I : *Del arranque del siglo a la Dictadura (1900-1923).* II : *De la Dictadura a la guerra civil (1923-1936).* III : *La guerra civil (1936-1939).* IV : *Del final de la guerra civil al Príncipe Juan Carlos (1939-1969).* Barcelona (Plaza y Janes, S.A. Editores) 1972, 8°, 467, 531, 594, 453 p., ill.

DE LUCA, Giuseppe. *Scritti sulla Madonna.* Prefazione di Don Umberto TERENZI. Roma (Edizioni di Storia e Letteratura) 1972, 8°, 286 p.

Doklady Kongressa (in russo). Atti del XIII Congresso internazionale delle scienze storiche, Mosca 16-23 agosto 1970. Tomo I. Parti I-VI. Mosca, Comitato Internazionale delle scienze storiche, 1973, 8°, 294, 339, 275, 246, 292, 246 p.

ERDMANN, Karl Dietrich. *Adenauer in der Rheinlandpolitik nach dem Ersten Weltkrieg.* Stuttgart (Ernst Klett Verlag) 8°, 1966, 386 p. (= Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften).

Estudis, 1. Valencia (Universidad de Valencia, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia Moderna) 1972.

FERREZ, Gilberto. *Colonização de Teresópolis.* A sombra do Dedo de Deus 1700-1900. Da Fazenda March a Teresópolis. — Rio de Janeiro (Departamento de Assuntos Culturais, Ministério da Educação e Cultura) 1970, 8°, 146 p., ill. (= Publicações do Instituto do Patrimonio Histórico e Artístico Nacional, 24).

GARCÍA CARCEL, Ricardo. *Cortes del Reinado de Carlos I.* Valencia (Universidad de Valencia, Departamento de Historia Moderna) 1972, 8°, XVI-296 p. Facsímil. (= Monografías y Fuentes, 5).

« *Historia social de la Iglesia en Valencia* ». Parte I. Conferencias pronunciadas en el Colegio Mayor del « Centro Escolar y Mercantil » de Valencia durante el curso 1969-1970. 19-25 + Notas 26-19 p.

JURETSCHKE, Hans. *Federico Schlegel. Una interpretación a la luz de la Edición crítica de sus obras con especial consideración de sus relaciones hispánicas.* Filología Moderna 48 (1973) 191-304 p. 8°.

L'Humanisme français au debut de la Renaissance. Colloque international de Tours (XIVe stage). Paris (Librairie Philosophique J. Vrin) 1973, 8°, 379 p. (= De Pétrarque a Descartes, XXIX).

Lluís Domènech i Montaner. En el 50 aniversari de la seva mort. 1850-1923. — Barcelona (Lluis Carulla i Canals) 1973, 8°, 133 p.

MADURELL I MARIMON, Josep-Maria. *Claudi Bornat.* Premi Francesc Carreras Candi 1972. — Barcelona 1972, 8°, X-298 p. (= Fundació Salvador Vives Casajuana).

MATEO, Victoriano, Marianista. *Curiosidades históricas del Condado de Treviño.* Burgos (Imprenta Provincial) 1972, 8°, 66 p. (= Publicaciones de la Institución Fernán González. Academia Burguense de historia y bellas artes).

Mater Dei. Bollettino dell'Opera « Mater Dei ». Diretto da Don Giuseppe De Luca. 1954-1959. Roma (Edizioni di Storia e Letteratura) 1972, 8°, XXIII-731 p.

MESA, Carlos E., C.M.F. *Hombres en torno a Cristo.* II. Medellín (Ediciones Mysterium) 1971, 12°, 276 p.

Modernismo Brasileiro. Bibliografia (1918-1971). Organizada por Xavier PLACER. Rio de Janeiro (Ministério da Educação e Cultura, Divisão de Publicações e Divulgação) 1972, 8°, 401 p. (= Biblioteca Nacional, Coleção Rodolfo Garcia).

MUNICIO CRISTÓBAL, Benito y GARCÍA CUBERO, Luis. *Bibliografía Heráldico-Genealógico-Nobiliaria de la Biblioteca Nacional de Madrid.* Tomo I. Tomo II. (Impresos). Madrid (Ediciones Hidalguía, Instituto Luis de Salazar y Castro [C.S.I.C.]) 1958, 8°, 345, 429 p.

Ouro Preto. Sesquicentenário da elevação de Vila Rica à categoria de imperial cidade de Ouro Preto. 1823-1973. Catálogo de Exposição. — Rio de Janeiro (Ministero de Educação e Cultura, Divisão de Publicações e Divulgação) 1973, 8°, 77 p. (= Biblioteca Nacional).

PATTEE, Richard. *Os Antigos Protectorados de Lesoto, Botswana e Suazilândia.* Lisboa (Junta de investigações do Ultramar) 1973, 8°, 351 p. (= Portugal na Africa Contemporânea, II).

PILES ROS, Leopoldo. *Estudio documental sobre el Bayle General de Valencia, su autoridad y jurisdicción.* Valencia (Institución Alfonso el Magnánimo) 1970, 8°, 390 p.

PONTET, Maurice. *L'homme devant l'homme.* Préface par Jacques DE BOURBON BUSSET. Paris (Beauchesne) 1973, 8°, 146 p.

Presencia de don Andrés Bello en España. Caracas (Ediciones de la Presidencia de la República) 1973, 8°, 161 p.

Primer Congreso de Historia del País Valenciano. Valencia 14-18 de Abril de 1971. Vol. I. Valencia (Universidad de Valencia) 1973, 8°, 718 p., ill.

I Congrés Internacional d'História de la Medicina Catalana. Llibre d'actes. II-III. Barcelona-Montpellier (J. Uriach y Cª) 1971, 8°, 396, 421 p.

Relatório das Actividades do Ministério do Ultramar no Ano de: 1969, 1970, 1971, 1972. Lisboa (Agência Geral do Ultramar) 1970, 1971, 1972, 1973; 8°, 157, 328, 395, 427 p.

RIVARA DE TUESTA, María Luisa. *Ideólogos de la Emancipación Peruana.* Lima (Industrial Gráfica) 1972, 8°, 130 p. (= Publicaciones de la comisión nacional del Sesquicentenario de la independencia del Perú).

RUIZ Y GONZÁLEZ DE LINARES, Ernesto. *Las Sociedades Económicas de los Amigos del País.* Burgos 1972, 8°, 69 p. (= Publicaciones de la Institución Fernán González)

RUMEU DE ARMAS, Antonio. *Alfonso de Ulloa, Introductor de la cultura española en Italia.* Madrid (Editorial Gredos) 1973, 8°, 191 p. (= Biblioteca Románica Hispanica, II. Estudios y ensayos, 180).

SAGUES AZCONA, Pío O.F.M. *El Maestro Pedro de Navarra O.F.M. (+ 1347) « Doctor fundatus» y su comentario sobre el Libro I de las Sentencias.* Discurso de recepción del Dr. ———. Contestación del Ilmo. y rev. Sr. Dr. León DEL AMO PACHÓN. Leídos el 17 de mayo de 1966. — Madrid (Academia de Doctores de Madrid) 1966, 8°, 167 p.

S. Bonaventura. 1274-1974. I. *Il Dottore Serafico nelle raffigurazioni degli artisti.* Einleitung: P. GERLACH OFM Cap.; testo: Francesco PETRANGELI PAPINI. II. *Studia. De vita, mente, etc.* III. *Philosophica.* — Assisi (Tipografia Porziuncola). I, 1972, 8°, XVI-276 p., 128 ill.; II, 1972, 699 p.; III, 1973, 734 p.

SCANU, Pasquale. *Sardegna nostra.* Testi di autori sardi antichi e moderni; testi varii sulla regione raccolti e presentati per gli alunni della scuola media della Sardegna. — Milano (Casa Editrice Bietti) 1970, 8°, 188 p., ill.

VICIANA, Martín de. *Crónica de la inclita y coronada ciudad de Valencia.* II. III. IV. Estudio preliminar e indices por Sebastián GARCÍA MARTÍNEZ. Valencia, 1972, 8°, 169, 371, 463 p. Facsímil. (= Universidad de Valencia, Departamento de Historia Moderna, Monografías y Fuentes, 3-II-IV).

APPROBANTIBUS SUPERIORIBUS ECCLESIASTICIS

P. GIUSEPPE CASTELLANI S. I. Vice Direttore Responsabile

TIP. PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA - ROMA

PRINTED IN ITALY

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Romae 1932...

AICARDO = José Manuel AICARDO S. I., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús.* 6 vol. Madrid 1919-1932.

ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.

ASTRAIN = Antonio ASTRAIN S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España.* 7 vol. Madrid 1902 (1912²)-1925.

CORDARA = Iulius C. CORDARA S. I., *Historiae Societatis Jesu pars sexta complectens res gestas sub Mutio Vitellescho.* 2 vol. Romae 1750-1859.

DUHR = Bernhard DUHR S. I., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge.* 4 vol. (II et III duplicia). Freiburg im Breisgau, München-Regensburg, 1907-1928.

FG = Fondo Gesuitico, olim ad templum SS. Nominis Iesu, nunc in ARSI.

FOUQUERAY = Henri FOUQUERAY S. I., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762).* 5 vol. Paris 1910-1925 (usque ad annum 1645).

HUGHES = Thomas HUGHES S. I., *History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal.* 2 vol. textus et 2 documentorum. London-New York 1907-1917.

Institutum S. I. = *Institutum Societatis Iesu.* 3 vol. Florentiae 1892-1893.

JOUVANCY = Iosephus IUVENCIUS S. I., *Historiae Societatis Jesu pars quinta, tomus posterior, 1591-1616.* Romae 1710.

LEITE = Serafim LEITE S. I., *História de Companhia de Jesus no Brasil.* 10 vol. Lisboa-Rio de Janeiro 1938-1950.

MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu.* Matriti 1894-1925, Romae 1932... (MI = *Monumenta Ignatiana*).

ORLANDINI = Nicolaus ORLANDINUS S. I., *Historiae Societatis Jesu pars prima sive Ignatius.* Romae 1614.

PONCELET = Alfred PONCELET S. I., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas.* 2 vol. Bruxelles 1927 (usque ad annum 1633).

RODRIGUES = Francisco RODRIGUES S. I., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.* 4 vol. duplicia (deest pars 2ª vol. IV). Porto 1931-1950.

SACCHINI = Franciscus SACCHINUS S. I., *Historiae Societatis Jesu pars secunda sive Lainius, pars tertia sive Borgia, pars quarta sive Everardus, pars quinta sive Claudius tomus prior.* 4 vol. Antuerpiae 1620 - Romae 1661.

SCADUTO = Mario SCADUTO S. I., *L'epoca di Giacomo Lainez. 1556-1565.* [I] *Il governo.* [II] *L'azione.* Roma 1964-1974 (= Storia della Compagnia di Gesù in Italia, III-IV).

SOMMERVOGEL = *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Première partie: *Bibliographie,* par Augustin et Aloys de BACKER [S. I.]. Nouv. éd. par Carlos SOMMERVOGEL S. I. 10 vol. Paris 1890-1909. Quibus adde Ernest-M. RIVIÈRE S. I., *Corrections et additions,* 5 fasc. Toulouse 1911-1930. Reimpressio anastatica 12 vol. Louvain 1960.

TACCHI VENTURI = Pietro TACCHI VENTURI S. I., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia.* 2 vol. duplicia. Roma 1910-1951 (priorum voluminum plures adsunt editiones; usque ad annum 1556).

URIARTE = José Eug. de URIARTE S. I., *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia española.* 5 vol. Madrid 1904-1917.

URIARTE-LECINA = José Eug. de URIARTE y Mariano LECINA S. I., *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773.* 2 vol. Madrid 1925-1930 (usque ad verbum *Ferrusola*).

STORIA DELLA COMPAGNIA DI GESÙ IN ITALIA
Volume Quarto

MARIO SCADUTO S. I.

L'EPOCA DI GIACOMO LAÍNEZ
1556 - 1565

L'AZIONE

SOMMARIO

EDIZIONI « LA CIVILTÀ CATTOLICA » - Roma 1974

ANNO XLIII. FASC. 86 IUL. - DEC. 1974

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

PERIODICUM SEMESTRE

ROMAE

VIA DEI PENITENZIERI, 20

INDEX RERUM

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Annuae subscriptionis pretium: pro Italia lib. it. 7.000
extra Italiam » » 8.000
U.S. $ 12.50

Inscriptio litterarum tam pro administratione quam pro redactione:
Direttore Arch. hist. S.I. - Via dei Penitenzieri, 20 - 00193 ROMA
Conto corrente postale: Roma 1/14709

Subscriptio censetur continuata quoad contrarium non significatur.

Pretium singulorum voluminum praecedentium:	lib. it. 6.000	vel $ 10.50
Index generalis voluminum I-XX (1932-1951):	3.000	5.25
» » » XXI-XXX (1952-1961):	6.350	11.12
Pretium collectionis (I-XLIII, 1932-1974) cum duplice indice:	267.350	467.87

COMMENTARII HISTORICI

UN CASO DE PROFETISMO REFORMISTA EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS

GANDÍA 1547-1549

MANUEL RUIZ JURADO S. I. - Roma.

SUMARIO. — Ambientación histórica, p. 220. - Los personajes, p. 225. - La crisis del padre Oviedo, p. 236. - La situación creada: antecedentes, conflicto, intervención de san Ignacio y de san Francisco de Borja, p. 238. - Instrucción sobre el profetismo, p. 254. - Solución de la crisis, p. 259. *

Es ya célebre en la historia de la Compañía de Jesús el caso peregrino de los padres Andrés de Oviedo y Francisco Onfroy, del colegio de Gandía. Acudieron al padre Ignacio, general de la orden, con la extraña petición de que les permitiera retirarse al yermo por siete años, para atender intensamente a la vida contemplativa, pareciéndoles pocas las horas — según se dice: ocho — que solían dar a la oración cada día [1]. La firme reacción de san Ignacio en 1548, se convirtió en una intervención fulminante al año siguiente, cuando pudo comprobar que no se había sanado radicalmente la tentación de aquellos padres, por no haber llegado a comprender la gravedad de su actitud espiritual equivocada.

---

* NOTA PRELIMINAR.

Entre los volúmenes de MHSI se citarán particularmente:
S. Franciscus Borgia (= *Borgia*)
Chronicon Polanci (= *Chron.*)
MI *Epistolae* (= *Epp.*)
Epistolae mixtae (= *Mixt.*)

Hay que notar entre los manuscritos:

ÁLVAREZ = *Historia de la Provincia de Aragón S. I.*, en la bibl. del Instituto hist. S. I. de Roma (copia moderna ' sacada de la que escribió el P. Gabriel Álvarez y corregidas en ella algunas cosas ').

Borja 42 = *Processus remissorialis ... Cesaraugustae 1610*, *Gandiae 1611 y 1618...*, en el Archivo de la Postulación S. I. de Roma.

Vida = *Vida del B. P. Fray Juan Texeda*, en el Archivo Histórico Nac. de Madrid, sec. Códices n. *535b* (escrita por un padre jesuita, probablemente español, después de marzo-abril 1592, pues alude a la vida de san Fr. de Borja del padre Ribadeneira; y antes de abril 1601, porque aún era abadesa en las Descalzas de Madrid sor Juana de la Cruz — hermana (de padre) de san Francisco —, que murió en abril de 1601; y aún vivía el padre Rafael Texeda, muerto el 24 de noviembre de ese mismo año; cf. infra, n. 100).

[1] La carta de petición del 8-2-1548 en *Mixt.* I, 467-474. Cf. *Epp.* II, 42-44.

¿ Por qué tal reacción en un hombre tan ponderado como san Ignacio ? ¿ En qué había consistido propiamente el error de los dos jesuitas ? Si atendemos a la carta dirigida al padre Oviedo el 27 de marzo de 1548, encontramos más bien una discreta advertencia, un delicado preparar el terreno a su respuesta negativa : « Quanto al recogimiento y solitud, que por 7 años desea, por ser la cosa ardua y de peligroso exemplo para el modo de proceder de la Compañía, parécele a N. P. Maestro Ignatio que requiere mayor provisión » [2]. Pero al padre Araoz, provincial de España, se escribía sobre el mismo asunto : « Nuestro Padre está muy fuera de venir en tal cosa, antes la tiene por muy repugnante a nuestro instituto y modo de proceder, y se reçela que no se eche a perder allí el estudio, si las cabeças continúan mucho tal modo de proceder ; y piénsase acá, que quien los ha hecho tan contemplativos, etc., sea fr. Joán de Texeda, de cuya conversatión con los del collegio no se contenta nada N. P., y mucho menos de la cohabitatión » [3].

Con ello se nos muestra que el padre Ignacio ha situado el caso en su contexto ambiental, y que no ha visto en él una simple desviación particular, o las tentaciones personales de dos jesuitas, sino algo de más transcendencia [4]. De hecho, no se limitó a meras manifestaciones de desagrado. En la carta al provincial incluía otra, dirigida al duque de Gandía (san Francisco de Borja), con instrucciones bien determinadas para que actuara en el asunto, además de la respuesta a Oviedo antes citada (« que podrá V. R. leer », le decía) y una copia de la que Oviedo había escrito a Roma con la petición del caso. Todavía más : « Para reformar éste y otros abusos (que aunque píos, por tales se tienen), ha parezido a N. P. ynbiar a V. R. la patente que aquí va con plena auctoridad, como en ella se vey » [5]. La patente nombraba al padre Araoz visitador de los jesuitas de España, con plenos poderes para ordenar y reformar lo que no marchara según la vocación jesuítica en los grupos (' congregationes ') y colegios de su jurisdicción, para nombrar o quitar superiores, y aun para expulsar de la Compañía si fuera necesario [6]. Resulta significativo que san Ignacio se reservaba el enviar a infieles, a herejes o cismáticos, o al yermo, así como también en algún modo el permiso para practicar devociones insó-

---

[2] *Epp.* II, 56.

[3] Ibid., 43.

[4] « Mas, para entender bien el todo, V. R. les encomiende a todos los que son súbditos, que le den aviso de toda su orden y devotiones ; y visto lo que es razonable, procurará V. R. con el mejor modo que pudiere reduzirlos a ello. Y para que con más auctoridad lo haga, va aquí el patente con que los espante, quando le pareziere deban ser espantados. Pero porque comience en esta parte la reformatión de su propria persona, parézele a N. P., que, de las 3 horas que de oración ordinaria hace V. R. dexe las dos ; y la una, o menos, con parezer del compañero podrá retener... » : ibid., 46-47.

[5] Ibid., 43. El ' duque ' de Gandía había hecho los votos simples de la Compañía el 2 de junio 1546, la profesión el 1 de febrero 1548, aunque continuaba su vida de duque exteriormente.

[6] Ibid., 48-49. Conviene advertir que se hablaba también en esa carta de la expulsión del padre Francisco de Rojas, que es ajeno a nuestro caso : cf. *Epp.* I, 588-589.

litas o mortificaciones excesivas. En la claúsula final daba la posibilidad a Araoz de poner delante la reserva, cuando fuera conveniente emplearla para negar alguna licencia dudosa ; por ello, dejaba su extensión a la prudencia del padre visitador [7].

Al año siguiente, la intervención de san Ignacio fue aún más tajante. Una misiva de tono severo y solemne irá acompañada de la instrucción más larga que se nos conserva en los doce volúmenes de cartas ignacianas de *Monumenta historica S. I.* A la vez que san Ignacio se reclamaba al tribunal de Cristo, la carta contenía una amenaza velada, que hacía prever la separación de alguno de la Compañía, en caso necesario :

> « Siendo verdad quanto se nos escribe, parece que las dos personas b. y c., quien más quien menos, han hallado el desierto que primero buscaban, y se disponen para hallar otro que sea mayor, si no se saben humillar y dexarse guiar cada uno según su profesión [...]. Por tanto, mirando a lo que mi conciencia me obliga, y para mí creyendo firmemente y sin poder dudar, y protestando delante del tribunal de Christo nuestro Criador y Señor, que para siempre me ha de juzgar, que ellos van fuera de la vía engañados y errados, quando en camino y quando fuera, persuasos del padre de la mentira, como su oficio sea dezir o adevinar una verdad y aun muchas para sallir con una mentira y enlazarnos con ella» [8].

La instrucción citada es un verdadero tratado sobre las ilusiones en el campo de relevaciones y profecías, y sobre la necesidad de aplicar la discreción en materia tan delicada. Constituye, además, un documento histórico de particular importancia, no sólo para conocer más a fondo la mentalidad ignaciana y su doctrina espiritual, sino porque nos abre la perspectiva del problema existente en Gandía a horizontes más amplios, a la vez que lo sitúa en su ambiente de época.

Al margen de la tentación de dos padres del colegio de Gandía (uno de ellos era el rector), que, con su actitud espiritual tan original, podían introducir una mentalidad ajena a la espiritualidad de la Compañía de Jesús, el olfato penetrante de san Ignacio había descubierto, a través de las cartas recibidas, que tras el caso latía un ambiente que no le agradaba. Como hombre de probada experiencia, con mirada larga y profunda, consideró necesario afrontar a fondo el problema. Con ello legó a la posteridad uno de los documentos doctrinales más preciosos en materia de discernimiento espiritual, aplicado a un caso concreto de profetismo, y salvó un escollo difícil para la orientación del futuro de su Instituto todavía balbuciente por entonces.

Dada la importancia del caso, será conveniente : 1º ambientarlo en sus coordenadas históricas, 2º estudiar los personajes que en él intervienen, 3º aprovechar los datos que los documentos nos ofrecen

[7] *Epp.* II, 48-49 y 44.
[8] Ibid., 494-495.

para iluminar la situación y su desenlace, 4º exponer las consecuencias que de él se siguieron.

Por haber sido tratado necesariamente de paso, en las biografías de san Francisco de Borja y en las Historias de la Compañía [9], deja bastantes aspectos que precisar. Ello ha contribuido fácilmente a envolverlo, dado el carácter del episodio, en la nube caliginosa del mito, y ha favorecido interpretaciones legendarias del caso y de sus personajes. Un estudio monográfico como el que emprendemos, aunque no pueda ser exhaustivo, pues no se excluye que aún puedan aparecer otros documentos, desearía contribuir a devolverlo al plano de la historia, mediante la clarificación de sus perfiles concretos y su ambientación en la época.

Ambientación histórica

La misma instrucción enviada por san Ignacio a Gandía en julio de 1549 es la que se encarga de ambientar nuestro caso en el « spíritu de prophetías o sentimientos, en special de la reformaçión de la Iglesia, y papa angélico, etc., que corre de muchos años acá», y que se juzga « por muy sospechoso » [10].

La instrucción parte de un tal *Amadeo*, sin darnos otro detalle sino que podría comenzar desde más atrás. Podría haberse remontado a Joaquín de Fiore y a los joaquimitas de los siglos XIII y XIV, para encontrar las raíces de esas profecías del Papa Angélico que salvaría la Iglesia reformándola. Conjeturamos, por lo tanto, que se refiere la instrucción al franciscano beato Amadeo (João da Silva e Menezes) nacido en Ceuta en 1431 y muerto en Milán en 1482, fundador de los « Amadeiti», confesor de Sixto IV, que le cedió la iglesia de S. Pedro en Montorio. El convento que aquí surgió era todavía en 1549 el centro de la congregación. Por la opinión entonces corriente, que le atribuía la obra *Apocalypsis nova*, redundaron en daño suyo los errores de tal obra [11].

---

[9] Han tratado con especial relieve este episodio : O. KARRER, *Der heilige Franz von Borja* (Freiburg 1921) 88-92 (con algún error y prejuicio de base que notaremos más adelante) ; P. SUAU, *Histoire de St. François de Borgia* (Paris 1910) 194-201 ; ORLANDINI, lib. 8, nn. 64-69 ; ASTRAIN, II, 412-18 ; J. M. GRANERO, *S. Ignacio de Loyola* (Madrid 1967) 112-116 (en el apartado dedicado a la discreción de espíritus del Santo) ; P. PENNING DE VRIES, *Protestants and others Spirituals. Ignatius' Vision and why he took this position*, AHSI 40 (1971) 478-482 (en el contexto de la postura del Santo ante los espirituales).

[10] La instrucción ha sido publicada tal como se conserva en ARSI, *Inst. 188*, ff. 183-193v. Si se ha perdido alguna parte, no pudo ser sino breve, dada la advertencia que contiene sobre « las sentencias de la persona C». Ocupa más de 20 páginas : *Epp.* XII, 632-654. Hemos citado la frase de pp. 635-636.

[11] Cf. L. WADDING, *Scriptores Ordinis Minorum* (Romae 1906) 15 : *Amadeus Lusitanus*, y *Supplementum*, I (Romae 1908) 32-33. Se conservan muchos ejemplares la *Apocalypsis*, pero « corrupta», según Wadding. Véase la n. 23. Su vida por P. Macareno se editó en Madrid en 1657. Cf. B. PANDŽIĆ, en *Dizion. degli istituti di perfezione*, I (Roma 1974) 502-504 (con retrato). — Sobre Joaquín de Fiore y los joaquimitas : H. GRUNDMANN, *Studien über Joachim von Fiore*, Leipzig 1927 ; y *Neue forschungen über Joachim von Fiore*, Marburg 1950 ; J. CH. HUCK, *Joachim von Floris und die joachimitische Literatur*, Freiburg Br. 1938 ; F. RUSSO, *Bibliografia gioachimita*, Firenze 1954 ; y *Rassegna bibliografica gioachimita (1958-1967)* en *Commentarii Cistercienses*, 19 (1968) 206-214 ; GORDON LEFF,

El recuerdo pasa después a Savonarola (« fray Jerónimo de Ferrara »). Su ejemplo es para hacer temblar a quien considera cómo se pudo engañar hasta tal punto en sus profecías, una persona « de tanta prudentia y letras, y, a lo que podía verse, de tanta virtud y devoçión, y que con tantas maneras qui[so ?] provar su spíritu, si ex Deo erat » [12]. Destaca el juicio eminentemente positivo sobre el terrible fraile dominico, aunque reconociendo, en contraposición, sus errores. A manos de los jesuitas de Roma podía haber llegado ya un juicio menos positivo. En 1548 salía de la imprenta de Venecia el *Discorso del R. P. Fr. Ambrosio Catharino... contra la dottrina et le profetie di fra Girolamo Savonarola.* Allí se lee « che questa fama della sua buona vita e innocentia non era constante né universale ; e, se bene quanto all'estrinseco potesse cosí apparere, si risponde, come è detto, che la bontà vera sta dentro, ed è vulgare proverbio : Non ogni giallo che luce, è oro » [13]. Y su doctrina es tachada de audaz, temeraria, contumeliosa, contumaz, proterva, escandalosa, inclemente y cruel, etc. [14]. Pero el mismo Catarino nos da cuenta de la existencia entonces en Italia de un personaje, amigo suyo, no italiano, que « si mostra religioso, humile, modesto in ogni atto, ed in ogni parola sua » [15]. Además es contemplativo, devoto, docto en lenguas latina, griega, hebrea, caldea, arábiga, « e nondimeno, cosa chiara è ch'egli è ingannato dal demonio » [16]. Se daba por inspirado del Espíritu Santo que le revelaba misterios escondidos, no revelados a los Apóstoles. Persuadido de que sus fantasías eran oráculos celestes, llegó a « positioni che non solo sono stolte, ma senza dubbio heretiche e abominevoli » [17].

Por la misma instrucción ignaciana llegamos al conocimiento de un caso ocurrido en Urbino, por aquellos días, que poco da que envidiar al de nuestro contemporáneo ' Clemente XV ' (nihil sub sole novum ?). Aquel « se vistió de Papa e hizo Cardenales, y començó a tener tantos sec[u]azes, que le pareció al duque de Urbino no hazer poco en deshazerse dél, y que se saliese de su estado » [18]. Y algo parecido en Espoleto y Calabria. Aquí parece que fue un Mínimo (le llama « descendiente de S. Francisco de Paula »), que se mostraba tan convencido de que él había de ser el Papa Angélico para la reforma de la Iglesia, que hasta se atrevió a señalar como fecha de su elección futura el mes de mayo de 1549 [19].

Los engaños de tal especie llegaron a estar a la orden del día. No hacía mucho que había llegado a Roma un portugués, convencido de

---

Heresy in the Later Middle Ages, 2 vls., New York 1967, en el vol. I, part one : *Poverty and prophecy.*

[12] *Epp.* XII, 636. Sus predicciones sobre el Papa Angélico en *Prediche Quadragesimali del Rev. P. F. Ieronimo Savonarola* (Venetiis 1544) pp. 381-382 ; en la edic. nac. de *Opere : Prediche sopra Amos e Zaccaria*, III (Roma 1972) 91-92 (pred. XXXVII, ' el giovedì dopo la quinta domenica di quaresima ' [1495]). Cf. J. C. OLIN, *Savonarola to Ignatius Loyola. Reform in the Church 1495-1540*, New York 1969.

[13] Ob. cit. en el texto, p. I, fol. 6r.

[14] Ob. cit., p. II, fol. 84 y ss.

[15] Ob. cit., p. I, fol. 7r.

[16] Ibid.

[17] Ibid. En el fol. 97r leemos : « Scrisse fra Girolamo molte cose bene ed elegantemente della semplicità cristiana, della humiltà, e così d'altre virtù : et si come in ciò diede testimonio di sapere parlar dottamente, così col fatto dimostrò di non sapere applicare quella dottrina a se stesso, come si conveniva».

[18] No hemos hallado traza de este personaje en otros escritos.

[19] Interpretamos ' descendiente ' en el sentido espiritual, ya que no se suelen designar con tal término los meros parientes carnales.

que había de reformar la Iglesia, « y aquí en casa procuró nuestro P. de reducirlo » [20]. Otro, también portugués, esperaba que infaliblemente sería elegido papa, y ya se preparaba en Roma una iglesia, desde donde poder salir con admiración de todos, una vez que se cumpliese su elección [21], a fines de agosto, según había predicho.

Todavía hubo otro caso, por aquellos días, que dio ocasión a uno de los pocos rasgos de humor de san Ignacio conservados en sus crónicas. Este se mostraba persona muy espiritual, y vino a conferir sus cosas con el padre Ignacio. No necesitaba esperar a su elección. Ya había sido elegido papa, según decía. El cardenal Farnesio había asistido en espíritu a su elección. Sólo le quedaba entrar en posesión de la cátedra de san Pedro. Parece que san Ignacio le respondió graciosamente que, puesto que la elección de Papa sólo se hace en sede vacante, se informase si el papa Paulo vivía aún o no, y así vería si su elección era verdadera [22].

Pero no se trataba sólo de personajes innominados en Roma. Hasta cardenales, como Galatino, era voz pública que estaban persuadidos que habían de ser el Papa Angélico reformador de la Iglesia [23]. Y aquel insigne personaje de la corte de Paulo III, llamado Ambrosio [24], tan convencido de que lo sería él mismo, « que parece no diera el papado por nada menos de lo que valía » [25].

---

[20] *Epp.* XII, 637.

[21] Son casos innominados, que reflejan un ambiente ; pero de los que no hemos podido hallar otras trazas. Es interesante constatar semejante racha profética, reflorescencia de las ideas joaquimitas, en esa turbulenta agitación de las mentalidades que presente la primera mitad del s. XVI europeo.

[22] « ... persona que demostrava harta spiritualidad, el qual lexos de 200 millas [vino?] ya elegido por papa según él dezía... » : *Epp.* XII, 637.

[23] Fray Pietro Colonna es llamado Galatino por su lugar de nacimiento, Galatina de la Apulia, cerca de Lecce. De la orden de Menores, fue elevado al cardenalato, con el título de los Cuatro Coronados. Fue penitenciario de León X. Sobre sus obras cf. L. WADDING, *ob. cit.*, 187-189 : *Petrus Galatinus*, y *Supplementum* cit., II, 340. Era provincial de la provincia de S. Nicolò di Bari, cuando publicó su obra *De arcanis catholicae veritatis*. No es a esta obra, utilísima y muy recomendada, a la que hay que referirse en nuestro caso ; sino más bien al opúsculo *De Angelico Pastore*, o a *Expositionem cuiusdam vaticinii Romani subobscuri...*, o quizás a su singular obra *De Ecclesiae Catholicae institutione, deformatione, et reformatione, in quattuor volumina distributum* (la 1ª parte trata « De Ecclesia instituta », la 2ª, « De Ecclesia destituta » ; y la 3ª « De Ecclesia restituta », comienza diciendo : « Quamquam de Ecclesia restituta in nostris opusculis multa incidenter ac sparsim diximus »). Wadding pensaba publicar tales obras, añadiendo notas que juzgaba necesarias : « Non omnibus omnia placebunt. Multa habet de Thalmudicis commentis, aliqua de arte cabalistica, *plurima de Pastore Angelico, ab Amadeo Hispano, cui fortasse plus aequo tribuit, excerpta*, et aliquanto liberius in deformatos ecclesiasticorum mores invehitur » : *ob. cit.*, I, 189 (subrayamos el trozo que más interesa a nuestro tema). Cf. G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura ital.*, VII-1 (Roma 1784) 344-345 ; L. FERRARI, *Onomasticon* (Milano 1947) s.v.

[24] Dado el caracter de notoriedad y puesto elevado del personaje, parece que hay que identificarlo en Ambrogio Recalcati, milanés, familiar de los Farnese. Llegó a ser secretario del papa Paulo III, jefe de la Cancillería Apostólica, verdadero primer ministro. Fue alejado de improviso de todos sus cargos, no obstante su antigua unión con la familia papal. El 27 de diciembre de 1537 se le arrestó y fue llevado preso a Castel Sant'Angelo, acusado de concusión y alta traición. Algunos dicen que por haber revelado muchos secretos pontificios al Emperador. Cf. L. DOREZ, *La cour du Paul III*, I : *La Cour pontificale* (Paris 1932) 92, 82 nota 1, 93 nota 1, 98-99 etc. ; en la p. 94 le llama « cortesano sin escrúpulos ». Sobre su misión ante Carlos V, cf. C. CAPASSO, *Paolo III (1534-1549)*, I (Messina 1924) 295-302. Véase también L. PASTOR, *Storia dei Papi*, V, 25, 171, 188 etc.

[25] En las acusaciones que se hacen contra él se habla generalmente de malversaciones financiarias, contratos hechos en nombre del Papa etc. ; cf. CAPASSO, *ob. cit.*, 421 nota 2.

Epoca de apocalipsis y de cábalas, de presentimientos, ilusiones y profecías. Quizás como dice De Certeau tratando de explicar un caso paralelo en varios aspectos : « El fondo oscuro de una inseguridad, una « singularidad » latente, desvelada en el plural continuo de los sucesos »[26], inquietud que viene de lejos, que inesperadamente rompe los cauces sociales y se abre caminos que dejarán ver, cuando haya pasado, un paisaje y un orden diferente de cosas.

El concilio de Trento había abierto, por fin, sus sesiones, en 1545, después de tantos esfuerzos por lograrlo ; pero aún habían de pasar unos veinte años para que viera terminados sus trabajos y puesta en marcha la obra de transformación ingente que había de realizar. En 1548 Carlos V había publicado su « Interim », declarado ley del Imperio el 30 de junio de ese mismo año. Un fracaso más de su política conciliadora. El 11 de marzo de 1547 se había decidido el traslado del concilio a Bolonia ; pero, prácticamente, fuera del trabajo de las comisiones, no se había hecho sino prorrogarlo, hasta que en septiembre de 1549 quedará suspendido por Paulo III.

San Ignacio reconocía la existencia del carisma profético en la Iglesia ; pero nunca fue amigo de fiarse fácilmente de vaporosidades sentimentales. La reforma era necesaria y había que fomentarla. Pero, con su realismo característico y su buen sentido de Iglesia, san Ignacio sabe que hay que actuarla al precio de una perseverante abnegación propia, interviniendo esperanzada y lúcidamente a través de las dificultades humanas. La siembra tiene más de grano que se pudre que de exhibición aérea o tormentosa. Experimentado ya en su propia carne de las desviaciones a que puede conducir la voluntad apasionada e indiscreta, podía recordar la convulsión causada en el centro de España por los alumbrados. El célebre proceso de Toledo (1524-29)[27] redundó en las sospechas levantadas contra él en Alcalá y Salamanca. El 1º de enero de 1544 había ido a parar a las cárceles del Santo Oficio de Córdoba la ya famosa en toda España sor Magdalena de la Cruz[28], que con su fingida mística había engañado aun a príncipes y reyes. Por aquel entonces debió de ser cuando se corrió el rumor de que habían quemado en Baeza al maestro Avila. En 1546 la monja de Córdoba acababa de descubrir sus imposturas[29]. De su misma casa de Roma, san Ignacio había tenido que expulsar, en diciembre de 1545, a Guillaume Postel, de extraordinaria erudición y aun buenos deseos ; ingenio curioso, pero de

---

[26] M. DE CERTEAU, *La possession de Loudun* (Paris 1970) 7.

[27] Cf. A. MÁRQUEZ, *Los alumbrados* (Madrid 1972) 23-37 (el edicto de 1525 en pp. 273-283) ; M. ANDRÉS, *Los alumbrados de 1525. En torno a un libro*, en *Arbor*, 84 (1973) 121-136, y en la introducción a F. DE OSUNA, *Tercer Abecedario espiritual* (Madrid 1972 = BAC) 57-58 y 81-102, y ultimamente, *Recogidos y alumbrados. Nueva visión conjunta del alumbradismo español*, en *Salmanticensis*, 21 (1974) 151-162 ; MI, *Fontes narrativi*, I, 142-143 nota 17.

[28] M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, V (Madrid 1928) 213-215 ; *Font. narr.* II, 330.

[29] L. SALA BALUST, *Obras completas del S. Mtro. Juan de Avila* (Madrid 1970, BAC), I : *Biografía*, c. 4, 4, pp. 96-97.

juicio peregrino como para dejarse envolver por sus elucubraciones proféticas. En Venecia esperó Postel a que se cumpliera el tiempo de su predicción sobre el rey de Francia, Francisco I, que había de ser según ella el nuevo Moisés. Y, a pesar de muerto el rey sin que se viese su cumplimiento, halló modo de defenderla diciendo que, puesto que el rey Francisco había impedido el designio de Dios, por no creerlo, sería su hijo quien lo cumpliría, como Josué en lugar de Moisés [30]. En mayores errores cayó el espíritu peregrino de Postel ; y ahora estaba la Inquisición para poner manos en él, como después lo hará, hasta llevarlo preso a Roma [31].

Ignacio de Loyola, experto como pocos en descubrir la habilidad del « enemigo de natura humana» para introducir su « cola serpentina» aun en los deseos aparentemente mejor intencionados, desconfía de las situaciones que se cubren con nieblas o sutilezas envolventes. Su olfato espiritual, que era gracia de discernimiento de espíritus, le habia inclinado espontaneamente a disentir del pretendido profetismo en el caso de Gandía ; pero creyó conveniente preparar una respuesta exhaustiva. Encargó a quienes con prudencia y doctrina adecuada podían prepararla, y se reservó la revisión final, para dar la última mano, como se muestra hoy en las múltiples e interesantes correcciones autógrafas introducidas por él en el texto original [32].

Nos ha parecido necesario distinguir dos momentos en el caso de Gandía. En el primero (1548), las cartas de san Ignacio no dejan entrever que tenga particular relevancia el aspecto místico-profético de la cuestión. Probablemente sospechaba ya una situación peligrosa en las experiencias espirituales de los protagonistas, con reflejos en el ambiente de la casa y comunidad jesuítica. Pero parece que fue sólo en un segundo tiempo, cuando los dos padres Oviedo y Onfroy, después de haber recibido la negativa a su proyecto más llamativo (el de los siete años de yermo), debieron de comunicar a Roma los argumentos espirituales que continuaron a trabajar su vida interior : las revelaciones y profecías en que apoyaban sus

---

[30] *Epp.* XII, 637 ; Polanco en *Chron.* I, 149 dice entre otras cosas de él : « Vir alioquin pius et moribus bonis praeditus, si humilius et ad sobrietatem sapere, et suum iudicium in obsequium fidei ac obedientiae captivare didicisset». Cf. *Epp.* I, 344-345 ; MHSI, *Epp. Broeti...*, 289, 774-775 ; MI, *Scripta de s. Ign.* I, 709. Sobre Guillaume Postel y su bibliografía cf. Tacchi Venturi, II-2, 104-106 ; *Font. narr.* III, 754-755 y nota 12 ; *Enciclopedia Filosofica*², V (Firenze 1969) 207-208. F. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (Paris 1964), dice de Postel, que sensible a la reforma de Lutero como a la vida en pobreza, desprecios y dolor de los primeros jesuitas, seguro del valor de la razón como de la tradición judía, se creyó el primogénito de la restauración, que devolvería a la humanidad al estado anterior a la caída. Heredero del sueño unitario de la Edad Media y de la perspectiva escatológica de los joaquimitas, el apóstol de la concordia universal que fue Postel, creyó « qu'il était le pape angélique des derniers temps chargé de reformer l'Eglise et de rassembler en 'un seul troupeau sous un seul chef' Turcs, Juifs et Chrétiens» (p. ix). Cf. F. Secret, *Bibliographie des manuscrits de Guillaume Postel*, Genève 1970.

[31] Secret, *Les Kabbalistes*, 171-186 ; MHSI, *Mon. Lainii*, VIII, 638-639, nota 2.

[32] En la edición de MHSI van señaladas con especial tipo de letra las correcciones del santo y en el aparato crítico se puede ver el texto correspondiente anterior a la corrección. Algunas son particularmente expresivas del estilo y mentalidad de san Ignacio, como haremos notar más adelante.

motivaciones y actitudes. Así se explicaría que en julio de 1549 la intervención breve y decisiva de san Ignacio vaya acompañada de una tan larga instrucción, toda ella aplicada al discernimiento de revelaciones y profecias, y a deshacer algunos argumentos espirituales que no aparecen para nada en la larga misiva de Oviedo y Onfroy, dirigida a san Ignacio en febrero de 1548.

Trataremos de hacer más luz sobre el asunto.

Los personajes

1. *Francisco Onfroy*

Con el nombre de Francisco Gallo, debido a su nacionalidad francesa, aparece entre los diez primeros jesuitas del colegio de Coimbra (1542) [33]. Y también fue uno de los cinco primeros jesuitas llegados a Gandía el 18 de noviembre de 1545 para fundar el colegio de esta ciudad [34]. Procedía de Coímbra como el padre Andrés de Oviedo, y se les habían agregado otros tres enviados de Roma: Ambrosio de Lyra (belga), Pedro Canal (francés) y Alberto Cavallino (italiano de Módena) [35]. Juan Cottan y Jacobo Marín, a pesar de que los nombran Suau y Astrain entre los primeros, se quedaron por el momento en Valencia [36]. Hacia septiembre u octubre de 1546 (desde luego, después de junio) [37], Onfroy dictaba el curso de filosofía del incipiente colegio. Hacia marzo de 1547 se ordenó sacerdote en Valencia, junto con Ambrosio de Lyra [38]. Al mes siguiente ya había comenzado a explicar teología, de nuevo en Gandía [39]. Volvió a Valencia, en breve viaje, para graduarse de maestro en Artes, y a fines de enero de 1548 ya estaba de retorno en Gandía [40]. Pero ¿qué sabemos de su historia anterior?

De familia acomodada, había nacido en Anctéville de la Normandía, diocesis de Coutances, hacia 1522. Antes de entrar en la Compañía ya se había ocupado de llevar adelante las fincas de su padre. Quedó huérfano de madre. Su ingenio era especulativo, pero confuso. Inclinado a la vida interior, y habituado a ella, tuvo que luchar contra su natural propensión a terribles movimientos de im-

---

[33] B. Téllez, *Chronica da Companhia de Jesu na Provincia de Portugal*, I (Lisboa 1645) 97-98.

[34] *Chron.* I, 164; *Epp. Broeti...*, 778-780; *Mixt. I*, 239, 241.

[35] Creemos que hay que corregir, o perfilar, en este sentido la nota 3 de *Mixt.* 239. Compárense los textos de *Mixt.* y de *Epp. Broeti...* cit.

[36] Véase nota anterior: *Epp. Broeti...*, cit. Cf. *Mixt.* I, 249.

[37] *Mixt.* I, 287, 303 y 315.

[38] Ibid., 315, 340-342.

[39] Ibid., 364. Parece que continuó explicando también filosofía: ibid. 408-409, en carta del padre Mirón de Valencia a 8 octubre 1547, proponiendo que Onfroy y Manuel de Sa, « que leen allí [en Gandía] el curso de las artes, que sería bueno los mandasse aquí para tomar los grados de maestro en artes, y haun Francisco Onfroy se podía hazer bachiller y maestro en theología, porque es muy ábil».

[40] Ibid., 470.

paciencia, hasta comportarse como « un cordero ». No mostró talento para predicar, aunque hablaba bien su propia lengua. En cambio, no podía expresarse suficientemente en español. Poco prudente y sin mucha iniciativa, parecía hecho más bien para obedecer que para emprender por sí nuevas obras o para tratar asuntos de importancia [41].

Onfroy era alto, delgado, bien proporcionado y de rostro alegre, según la descripción que se nos ha conservado [42]. Ordinariamente parece que mostró buena salud hasta noviembre de 1547 [43] por lo menos. Pero a poco de su llegada a Gandía Araoz avisaba de las calenturas de Onfroy [44] : una fiebre cuartana que aún le duraba el 16 de enero de 1546. De nuevo le volvieron las cuartanas en junio [45]. Y, desde luego, para julio de 1549 ya había dado muestras de la tisis, que unos meses más tarde los médicos juzgarán incurable, y le conducirá al sepulcro en 1550 [46]. Cuando le llevaron a Valencia para restablecerse, en septiembre de 1549, ya era demasiado tarde, el mal estaba demasiado avanzado [47]. Murió en Valencia, en la primera semana del junio siguiente, según parece. Su muerte, ocurrida nueve dias después de la del hermano Leyva, es recogida así por el padre Polanco : « Intra dies decem, prout optime et magna cum aedificatione vixerant, ita et optime mortui sunt ut Deo viverent » [48].

2. *Andrês de Oviedo*

Natural de Illescas (Toledo), vivió de 1517 a 1580 una de las vidas más curiosas que se pueden encontrar en la historia de los jesuitas. Cuando entró en la Compañía de Jesús en Roma, el 19 de junio de 1541, era ya sacerdote y maestro en artes por Alcalá [49]. Según parece, fue el padre Salmerón el instrumento del Señor para llamarlo a la Compañía [50]. En diciembre de 1541 estaba ya en París, con un grupo de estudiantes jesuitas, bajo la dirección del padre

---

[41] Cf. ARSI, *Arag. 15*, f. 23v y *Mixt.* I, 430-431.

[42] *Mixt.* I, 430.

[43] Ibid., 303, 315, 333, 364.

[44] A 11 dic. 1545 : ibid., 238-239, 249.

[45] Ibid., 285, 287.

[46] *Epp.* XII, 641 ; MHSI, *Litt. quadrimestres*, I, 199.

[47] *Mixt.* II, 278, 286.

[48] *Chron.* II, 95-96 ; *Litt. quadr.* I, 199.

[49] ARSI, *Arag. 15*, f. 22r ; del padre Andrés de Oviedo escribieron : N. Godigno, *De Abissinorum rebus deque Aethiopiae Patriarchis* (Lugduni 1615) lib. iii : *De Patriarcha Andrea Oviedo et sociis* ; P. Pais, *História da Etiópia*, lib. 3, cc. 5, 7-8, 10-11 (ed. C. Beccari, Romae 1906 [= Rerum Aethiopicarum scriptores occidentales, III] ; ed. Bibliot. Histórica de Portugal e Brasil, Porto 1945 [B. H. Serie ultramarina, V-2]) ; J. E. Nieremberg, *Ideas de virtud en algunos claros varones de la C. de Jesús* (Madrid 1643) 312-347 ; E. de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus. Assistance d'Espagne*, II partie (Paris 1902) 301-304. El 13 de junio de 1630 la S. Congregación de Roma decretó que se introdujese su causa de beatificación.

[50] *Epp.* II, 66.

Jerónimo Doménech. Allí se dedicaba a completar sus estudios, cuando el 24 de julio del año siguiente tuvo que salir con otros ocho jesuitas, en dirección a Lovaina, a consecuencia del pregón real que ordenaba, bajo pena de muerte y confiscación de bienes, a todos los extranjeros súbditos del emperador y residentes en Francia, abandonar esta nación en el plazo de ocho días. En Lovaina formó parte del grupo de jesuitas que encontró el beato Pedro Fabro, en los últimos meses de 1543, hospedados en la casa de Cornelio Wischaven [51].

De Lovaina, el padre Oviedo con el padre Francisco de Estrada y otros diez compañeros, salían hacia Coímbra el 8 de enero de 1544. Llegaron a Coímbra por primavera [52]. Pero poco duró allí su estancia. Al año siguiente partía Oviedo con tres compañeros, a los que se unirían otros en el camino. Iban a dar comienzo a los colegios jesuíticos de Alcalá y Gandía [53].

No es este el lugar para contar toda la ajetreada vida del futuro patriarca de Etiopía. Para ello remitimos a sus biografías [54]. Bástenos haber señalado algunos datos precisos que pueden corregir vaguedades o errores, a veces difundidos, y señalar los precedentes personales del padre Andrés de Oviedo, rector del colegio y universidad de Gandía.

Cuando el padre Araoz lo encontró en Coímbra (1544), lo describe como « una alma bendita » [55]. Y esa misma nota de bondad e ingenuidad de alma se repite en carta de Araoz a san Ignacio de 11 de diciembre de 1545 : « An descubierto talento de predicar al buen Mtre. Andrés » [56]. Es el mismo apelativo que empleará san Francisco de Borja a 19 de enero de 1547 : « Los hermanos están buenos, y el buen Mtre. Andrés se acrescienta en el Señor » [57]. Desde que llegó a Gandía, en noviembre de 1545 (tenía 28 años), comenzó a confesar la casa ducal. Unos meses más tarde dirigirá los Ejercicios de elección de estado al duque, y será testigo de sus primeros votos de la Compañía. Por aquellos meses de 1546 se mostraba apóstol extraordinariamente celoso, particularmente dando Ejercicios bajo dirección personal, a veces a más de doce personas, casi simultáneamente [58]. Predicaba, conversaba a diario con el duque « en letras y spíritu » [59]. Llevaba adelante aquella pequeña comunidad del incipiente colegio, seguía la marcha de las obras en construcción, se ocupaba frecuentemente de aplicar su celo a los moriscos, recogía abundante y verdadero fruto espiritual en su predica-

[51] ÁLVAREZ, lib. 2, c. 31, pp. 89 ss. ; *Mixt.* I, 152-154 ; cf. W. V. BANGERT, *To the others towns* (Westminster, Md 1959) 170, 181 ; M. PURCELL, *The quiet companion* (Dublin 1970) 131.

[52] *Chron.* I, 143.

[53] Cf. nota 35 ; TÉLLEZ, *ob. cit.*, I parte, c. XLII, p. 209.

[54] Cf. nota 49 ; y cf. BECCARI, cit., XV (1917), *Index Analyticus*, 260-262.

[55] *Mixt.* I, 163.

[56] Ibid., 239.

[57] *Borgia*, III, 19.

[58] *Mixt.* I, 284 ; *Epp. Broeti...*, 783-784.

[59] *Mixt.* I, 303.

ción, confesiones, Ejercicios y obras de caridad. Siempre será un ejemplo de humildad y de fidelidad a toda prueba, hasta el fin de su vida. El padre Diego Mirón escribe desde Valencia al padre Jerónimo Doménech el 15 de septiembre 1546 : « El P. Maestro Andrés es un santo. Quiérele en extremo el Duque, y toda aquella casa » [60].

El padre maestro Andrés no pudo menos de sentir el encanto de la personalidad espiritual del beato Fabro a su paso por Gandía en mayo, con motivo de visitar al duque y poner la primera piedra del colegio. El 26 de enero de 1547 encargaba a Roma poner una candelita ante la sepultura del beato : « ... aunque yo no lo hago por hazerle sufragio, sino para nuestro provecho, que espero en el Señor nuestro le haremos oraçiones y devociones communes, para que tengamos más su favor » [61].

Del estado de su comunidad daba noticias Araoz a san Ignacio el 24 de abril de 1547 : « Es maravilloso nuestro Señor en ellos [los de Valencia] y en los de Gandía, obrando por su ministerio muchas cosas » [62]. El 14 de octubre de ese mismo año, la comunidad, siguiendo las normas recibidas de san Ignacio para el caso, mientras no se determinara otra cosa en las Constituciones, se reunió y eligió por unanimidad, y a voto secreto, como rector del colegio de Gandía al padre Andrés de Oviedo, que ya venía haciendo de superior con ellos desde su llegada a la ciudad en 1545 [63].

3. *Fray Juan de Texeda O.F.M.*

Si hasta aquí hemos contado con abundantes fuentes limpias de donde proveernos, al llegar a fray Juan de Texeda se impone una clarificación crítica y una poda previa, para encontrar los datos ciertos y separarlos de los probables o poco probables ; y de los que no merecen crédito mientras no atestigüen su seriedad, que sería mejor relegarlos al capítulo de dramatizaciones retóricas o leyendas.

---

[60] Ibid. ; *Epp. Broeti...*, 797, 783-784.

[61] *Mixt.* I, 335.

[62] Ibid. 360.

[63] Álvarez, lib. 2, c. 12, p. 58-60 ; *Chron.* I, 212 : « Modum autem electionis huiusmodi rectorum, tunc quidem eum esse voluit, quem in generalis electione prima Societas tenuerat ; et id tamdiu observari voluit, quamdiu per constitutiones publicatas aliud statueretur ; et quem sic elegissent, ipse ex tunc approbabat ; addidit etiam hunc modum tenendum quamdiu nullus ibidem professus esset ». Muy pronto dio nuevas instrucciones sobre el modo de hacer superiores en las comunidades de España, en carta al padre Araoz (31 de octubre de ese mismo año). Según el nuevo modo, es el provincial el que ha de constituir superior la « persona en quien creáis aia las partes para tal cargo más cumplidas » (*Epp.* I, 621). Si el Provincial dudase de quién sería más apto, podrá pedir el parecer de los de la casa y después de hecha oración y ofrecidas misas por tal intención, nombrar al que juzgare « hará este officio mejor a honor y gloria divina » (ibid.).

a) Datos históricos

Se sabe con certeza de Texeda que fue un lego de la orden de menores franciscanos, que hacia 1541 moraba en el convento de Santa María de Jesús de Barcelona, convento célebre por ser fuente de irradiación de la devoción al santísimo nombre de Jesús. Fray Juan de Texeda se cita en la historia de su orden entre los que se distinguieron por tal propagación, junto a san Salvador de Horta, el beato Nicolás Factor y otros [64]. Todos coinciden en que por estos años debió de entrar en la amistad del virrey de Cataluña, san Francisco de Borja, que era aficionado al trato de religiosos y hombres espirituales. Los *Annales Minorum* afirman que con el permiso de sus superiores y, « según se dice, también del Papa», fray Juan pasó a habitar en la casa del virrey, que con sus ejemplos y consejos se animaba a llevar una vida más austera [65]. Sobre la fecha y las circunstancias que motivaron este paso, mi opinión es que no sabemos nada cierto. Fácilmente entramos en el campo de narraciones legendarias o dramatizaciones sospechosas, que ofrecen poca garantía de dato histórico. En la *Vida del B. P. Fr. Juan Texeda*, manuscrito de finales del siglo XVI, poco atendible dadas sus características, se nos dice que nuestro Señor « permitió que de sus mismo frayles fuesse perseguido, de los quales se dice, tubo hartas ocasiones de merecer ; lo qual pudo proceder, o de buen celo, tiniendo su spíritu por illusión, o por la imperfección de algunos que, contentándose con poco más que con el hávito religioso, no sufren tener delante quien condene su floxedad y tivieça» [66].

¿ Estamos ante realidades históricas, o ante un tópico de la hagiografía que había que aplicar también a fray Texeda? Y, si se dieron estos hechos, ¿ influyeron en facilitar el permiso de los supe-

---

[64] FR. PEDRO SANAHUJA, *Historia de la Seráfica Provincia de Cataluña* (Barcelona 1959) 300. El convento fue fundado en 1427 a resultas de la predicación del beato Mateo de Agrigento y de su compañero Fr. Mestre. De aquí su relación con san Bernardino de Sena, divulgador de la devoción al santísimo nombre de Jesús. Se convirtió en piedra angular de la observancia franciscana en Cataluña, cabeza de su Custodia y de su Provincia, morada de grandes siervos de Dios, lugar frecuente de capítulos y congregaciones provinciales. FR. JERÓNIMO AGUILLO LÓPEZ DE TURISO, *La Provincia Seráfica de Cataluña* (Barcelona 1902) 17-22, hace la historia del convento de Jesús, y dice que Alfonso V de Aragón dio su beneplácito y contribuyó a la construcción del convento. Quedó memorable en la historia, el capítulo celebrado allí con autoridad apostólica el a. 1451. Entre los moradores notables cita a san Pedro de Alcántara, y al « extático lego Fr. Pedro del Campo».

[65] *Annales Minorum*, obra iniciada por L. WADDING y terminada por A. CHIAPPINI. En el vol. XVIII (1541-53), el primero preparado por Fr. Juan DE LUCA, pp. 10-12, están las noticias sobre Texeda. Como el fraile vivió casi siempre fuera de los conventos de su orden, son pocas las noticias que no provengan de fuentes jesuíticas. Y entre los jesuitas se han tomado a veces como fuentes autores de nombradía, pero que respecto a este punto particular de Texeda no contaron siempre con noticias directas, o contaron el episodio según el estilo barroco hagiográfico de su época.

[66] *Vida*, c. 2. Los datos de Texeda que esta biografía ofrece sobre las episodios que precedieron a su entrada en religión tienen tal tinte legendario que no nos parecen dignos de crédito, mientras no aparezcan confirmados por otros testimonios más fidedignos. Es la norma general que adoptamos en este trabajo para el resto de la vida de fray Texeda.

riores y el interés del virrey por el lego? No parece serio adentrarse en un campo de conjeturas con tan frágil fundamento.

Lo que nos consta es que a mediados de 1547 Fray Texeda estaba en la casa generalicia de los jesuitas en Roma. Allí le hicieron detenerse hasta que pasara la fuerza de los calores de Roma. Luego inició su viaje de retorno a España. Por entonces, san Francisco de Borja no era ya virrey, sino duque de Gandía, que asistía, llamado por el rey, a las Cortes de Monzón. Tuvo allí con él unos quince días al fraile, antes de volverse a su tierra, con el deseo según parece, de que edificara con su influjo espiritual a los personajes de la corte. Lo consiguió, pues muchos se andaban tras de él, atraídos por su modo peculiar de dar a conocer a Dios [67].

El 8 de diciembre se puso fin a las Cortes de Monzón, y el 10 de ese mismo mes escribían los jesuitas de Barcelona al padre Polanco: « Al P. Fray Joán Texeda tenemos acá. Encomiendase mucho a nuestro P. Ignatio, y ruega al Dotor Meyora, que por caridad le alcansen gracia vivae vocis oraculo para un frayle mucho amigo suyo, y de su Orden, el qual se dize Frater Jacobus Roca. Es de Missa y predicador, mucho conoscido del Dotor Nadal. Lo que pide es, que querría licentia para poder rezar el officio de su mismo Orden, de la misma manera que fue ordenado en la primera institutión de su Orden» [68].

El padre Nadal nos atestigua que Texeda fue a Roma a obtener licencia para su promoción al sacerdocio No la había podido obtener de sus superiores, y quiso lograrla directamente en Roma, mediante el apoyo y recomendación que traía del duque de Gandía [69]. Esto mismo parece insinuarse en varias cartas de san Ignacio [70].

El lego debió de causar buena impresión de piedad y devoción en las casas de los jesuitas. Algunos admiraron también su humildad; pero no faltó quien no acabara de ver con buenos ojos esa intercesión de los externos, buscada por Texeda, al margen de la voluntad de sus superiores [71]. El, en cambio, quedó muy devoto del padre Ignacio, y probablemente también de la Compañía [72]. Dos sobrinos suyos entrarían más tarde en la Compañía, y, según se dice, por consejo del tío [73].

---

[67] *Borgia* II, 538: « En Monçón le tuve 15 días, y en la Corte hazía fruto notable, porque se andavan muchos tras él ¡[Oh] si huviesse algunos, que nos diessen [a] conosser este Dios! Pero el negocio [e]s que los que le conoscen callan, y los que no le conoscen no le saben dar a conosçer, y assí se está el mundo con su çeguedad; aunque bien creo que se pierde más por no querer, que por no entender»; *Epp.* I, 531.

[68] *Mixt.* I, 448.

[69] MHSI, *Nadal*, I, 25.

[70] *Epp.* I, 531; XII, 647-648, 654.

[71] *Nadal*, I, 25; *Epp.* XII, 647-648, 654; I, 531; MI, *Fontes narrativi*, II, 360-361.

[72] *Borgia*, II, 538; *Mixt.* I, 448.

[73] FG, *Manuscripta* 77-IV, ff. 398 y 374; ARSI, *Lus. 43 II*, f. 313 y *I*, f. 268; *Lus. 62*, f. 41. Cf. *Vida*, c. 4, f. 267v.

b) Texeda en Gandía

El duque esperaba a fray Juan en Gandía para fines de diciembre, « porque está asignado por el General para estudiar en este monesterio » [74], leemos en carta del duque a san Ignacio. Suponemos que el tal monasterio no podría ser otro que el de Santa Clara, pues no existía en Gandía otro convento franciscano que el de las clarisas.

El 1 de febrero de 1548 fray Juan de Texeda es uno de los presentes a la ceremonia de profesión religiosa de san Francisco de Borja en la Compañía ; el único no jesuita que se nombra en la fórmula empleada por el santo [75]. Resulta interesante notar aquí que la carta de los padres Oviedo y Onfroy a san Ignacio con la petición del yermo es de fecha 8 de febrero de ese año.

Otro dato cierto acerca de Texeda es que no se le permitió habitar en el colegio de los jesuitas de Gandía.

Ni el general de los franciscanos le dió permiso para ello — de lo cual se alegró san Francisco de Borja, porque le libró del embarazo en que le había puesto la petición de fray Juan de Texeda —, ni los jesuitas, aun los más amigos del fraile, en caso de haberse vistos obligados a hospedarle, eran de parecer de admitirlo a las habitaciones de la comunidad, sino a la hospedería, o a otra parte « fuera de la clausura » [76].

Atendiendo a la referencia de Polanco, se podría pensar quizás en una gestión de Texeda sobre hospedarse en el colegio de Gandía, que llegó hasta san Ignacio, paralela a la otra necha con el general de los franciscanos : « Cum autem [...] frater Joannes de Texeda [...] ageret de habitatione in Collegio cum nostris habenda, id omnino P. Ignatio non esse admittendum visum est » [77]. Pero además conviene advertir que cuando san Ignacio, alarmado por el giro que iban tomando algunos espíritus en Gandía, y sospechando que se debía al trato e influjo de Texeda, decidió enviar su prohibición de una tal convivencia, no conocía las decisiones que en esa dirección se habían tomado en Gandía, ya antes de recibir su respuesta. Texeda no había sido admitido a convivir con los jesuitas en el colegio. El texto de la carta del duque a san Ignacio de 4 de mayo de 1548 es claro a este respecto [78].

Hay que tener presente, para apoyarse en la realidad de espacio y tiempo, que los jesuitas no pasaron a habitar el nuevo colegio hasta el 9 de mayo de 1548. Hasta entonces habían estado albergados en una casa — pequeña, para los jesuitas que en ella vivían —, cercana al monas-

---

[74] *Borgia*, 538.

[75] Ibid., 545.

[76] Ibid., 547. S. F. de Borja escribía : « La de V. P. de 29 de Março reçebí[...] Y para que V. P. vea la divina providençia en todo, es bien que sepa cómo, antes de reçebir esta postrera carta, estava ya determinado que el Padre Fr. Juan no estuviese en el collegio. Esto proveyó N. S., no dándole liçençia su General, de lo que huelgo, porque quede satisfecho de nuestra voluntad » ; esta última frase indica cómo el Santo se sintió libre de un cierto compromiso de caridad. Luego continúa : « ... aunque al P. Mro. Andrés y al P. Onfroy no les paresçía, en caso que oviese de estar en el collegio, que durmiese en el dormitorio, sino en la hospedería o en otra parte, fuera de la clausura ; y lo mismo sentía yo con ellos, aunque indigno y pecador ».

[77] *Chron.* I, 312.

[78] Véase la nota 76.

terio de Santa Clara [79]. La proximidad del traslado explicaría que fuera precisamente entonces cuando se hicieron las gestiones de Texeda para habitar con los jesuitas en el colegio. La respuesta de san Ignacio se dió en Roma hacia finales de marzo [80].

Pero ¿ donde había habitado hasta entonces el lego franciscano, y dónde habitó después, durante su estancia en Gandía ? A esta pregunta sólo podemos responder, al presente, por conjeturas probables. Probablemente le ofrecieron hospedaje las clarisas del monasterio en algún apartamento reservado al capellán. Podrían apoyar esta suposición la frase empleada por el duque en su carta del 27 de diciembre de 1547, antes citada (« asignado por el General para estudiar *en este monesterio*»), y otra del jesuita autor anónimo de la *Vida de fray Juan de Texeda* ya citada : « Con esta nueva fue el Duque al monasterio de Santa Clara adonde estava entonces el santo varón y echándose a sus pies [...] [81]. Según las Constituciones de santa Coleta, a cuya observancia pertenecía el monasterio de clarisas de Gandía, cada monasterio debía tener un confesor y otro compañero ; además, dos hermanos legos, para ayudarlas con las limosnas recogidas. Estos cuatro religiosos de la orden de los Menores habían de ser solicitados por la abadesa al ministro general o al provincial [82]. En nuestro caso se explicaría mejor que el general hubiese destinado a Texeda, para que pudiese estudiar, a aquel monasterio.

Pero el biógrafo anónimo citado parece suponer lo que Suau afirma taxativamente, que Texeda vivía en el palacio del duque : « Siempre tubo consigo al santo fray Juan, y con su compañía y

---

[79] *Chron.* I, 311. — *Mixt.* I, 439. ¿ Era ésta la misma casa de don Alfonso de la Serna, caballero de Santiago y mayordomo del duque, en la que vivieron de prestado desde su llegada a Gandía, o es otra a la que se trasladaron más tarde, según afirma Suau ? (p. 176). ÁLVAREZ (p. 46) no parece considerar otra que ésta y el colegio que se edificó más tarde. En el Archivo Hist. Nacional de Madrid, sec. Códices *n.* 535*b* hemos encontrado un testimonio sobre el alojamiento de los jesuitas en la casa del señor de la Serna. Es de don Vicente Roca y de la Serna, obispo de Albarracín, dado a 19 de abril de 1607 : « ... posaron en casa de mis padres algunos meses aguardando que quedase seca la obra de los aposentos, trayanles de comer de palacio bastantissimamente, y mi padre que era caballero del hábito de Santiago que se llamava Alonso de la Serna tenía particular cuydado de que no les faltasse nada a dichos padres, porque assí se lo tenía mandado el duque don Francisco a quien mi padre servía de mayordomo mayor» : f. 176v.

[80] El 29, la carta a Borja (*Epp.* II 65-67 ; *Borgia*, II, 547). El 27, hubo una carta a Oviedo sobre la obediencia (*Epp.* II, 54-65). Al padre Araoz, en los últimos dias de marzo (« semana santa») : ibid., 42-44.

[81] *Vida*, c. 5 ; pero puede referirse, de suyo, a una presencia ocasional del fraile en el monasterio, con cualquier motivo circunstancial.

[82] La bula de Sixto IV fechada en Roma a 18 de julio de 1479, concede que, aun continuando bajo la obediencia de los conventuales, los superiores de la Observancia queden obligados a proveer a las religiosas del monasterio de Gandía de visitadores, confesores y hermanos legos, si recayese sobre ellos la elección : cf. C. EUBEL, *Bullarium Franciscanum*, III, 601 ; y L. AMORÓS, *El monasterio de Santa Clara de Gandía y la familia ducal de los Borjas*, en *Arch. Ibero-Americano*, 20 (1960) 441-486 ; 21 (1961) 227-282. — Las fuentes franciscanas hablan del padre Juan de Tejeda como confesor de las clarisas de Gandía, aunque con algunos errores, en cuanto al número ordinal que le atribuyen en la serie de los confesores, y sin poder precisar la fecha : cf. AMORÓS, 247-298. Sobre este punto hablamos más adelante en el presente trabajo.

de otros sanctos religiosos era grande el consuelo del duque» [83]. Sólo que aquí se alude a la carta de don Esteban de Almeida, obispo de Cartagena, reproducida por Ribadeneira en la biografía de san Francisco de Borja. Y en esa carta el obispo habla de los religiosos qu están en la compañía del duque, situando en las mismas circunstancias globales a los jesuitas y al lego franciscano [84]. Ahora bien, sabemos que los jesuitas, aunque entraban en la intimidad del duque, no habitaban en el palacio ducal. No se sigue, necesariamente, que en esa carta se afirme la habitación de Texeda en el palacio. La misma deducción se podría hacer para los jesuitas y sería inválida. Es de notar, además, que ni don Tomás de Borja y de Castro-Pinós, hermanastro del duque, dice nada de Texeda en su deposición del proceso de Zaragoza (1610), ni tampoco Luisa de Villalón [85], que cuenta los detalles de la vida en el palacio ducal, por haber estado al servicio de don Carlos, marqués de Llombay, antes de que el duque su padre partiese para Roma. Si Texeda hubiese habitado en palacio, parece que habría llamado la atención, dado lo insólito del caso, como para que Luisa lo hubiera incluido en los detalles religiosos de su narración. Por otra parte, si habitaba en el palacio ducal, ¿cómo se explica que en 1548 se plantee el problema de su alojamiento en el colegio, cuando nos consta del cierto embarazo que sintió el duque ante tal planteamiento? Parece que no habría sido el duque quien se crease el problema, pues desde Barcelona tenía licencia, según se dice, para tenerlo en su compañía.

La otra hipótesis que podría lanzarse quizás, es la de que hubiera vivido en casa de su hermana casada, Isabel. Una sobrina de fray Juan fue camarera de la duquesa y luego, en religión, Sor Isabel Texeda [86]. Pudiera apoyar de lejos esta hipótesis una carta del hermano Rafael Texeda, jesuita, a san Francisco de Borja, ya general, que alude sin duda a los tiempos de Gandía. Está fechada el 11 de junio de 1566 en Lisboa, y pide al padre general que ofrezca una misa por su hermano seglar Juan, que no da muy buen ejemplo en Gandía, para que le conceda el Señor el espíritu de mansedumbre. Más que otra cosa nos interesa en ella el testimonio que da de la relación íntima que debió de existir entre los sobrinos y fray Juan, cuando escribe: « Esto me he atrevido dezir acordándome que el P. Fray Juan Texeda nos dexó a V. Pt. por segundo padre en la

---

[83] Ibid., c. 3; SUAU: « Texeda vivait, a Gandie, au palais ducal» (p. 194) al menos por lo que se refiere a antes de su viaje a Roma.

[84] « ¡ Oh, qué reforma de familia! ¡ Qué crianza de hijos! ¡ Qué gobierno de súbditos! ¡ Qué *religiosos en su compañía, no solamente los que llaman de Jesús, mas un fraile lego de S. Francisco llamado Fray Juan Tejeda*, del cual no sabría declarar cuál cosa más me maravilló, o su humilde simplicidad, o la prudencia espiritual, o la luz que del cielo se le comunica! De Murcia 25 de avril de 1548»: *Vida del P. Francisco de Borja*, l. I, c. XIX (P. RIBADENEIRA, *Historias de la Contrarreforma*, Madrid 1945, pp. 677-678). Cf. *Vida*, c. 3.

[85] *Borja 42*, ff. 188 ss., 322r-323v (proceso de Gandía 1611). Luisa de Villalón habla, sin embargo, de la amistad del duque con los religiosos y personas virtuosas.

[86] Cf. ibid., ff. 695v-696r: deposición de sor Ana de la Concepción Artacho y Padilla en el proceso de Gandía (1618).

tierra» [87]. Esta intimidad no quedaría excluída en la primera hipótesis, que es hasta ahora la que nos parece más fundada.

c) Algunas fechas importantes

El hecho de plantearse a fines de 1547, o en los primeros meses de 1548, el problema de su alojamiento en el colegio, y la frase empleada por el duque en la carta ya citada (27 diciembre 1547), pueden levantar la sospecha de que es en esa fecha cuando Texeda llega por primera vez a Gandía : « Al P. fray Juan de Texeda *aguardo aqui agora*, porque está asignado por el General para estudiar en este monesterio» [88]. En cambio, los biógrafos, sin que nos conste un fundamento documental serio, parecen dar siempre a entender que el ex-virrey de Cataluña se trajo consigo a fray Juan, al trasladarse a Gandía. En ese caso, su llegada se remontaría a 1543. Tal conclusión no parece seriamente probada. No sabemos si antes de ir a Roma a agenciar el permiso para prepararse al sacerdocio estuvo o no, algún tiempo, en Gandía. Lo único que nos hace alguna fuerza, para pensar que Texeda haya vivido en Gandía antes de ir a Roma, es ver que en marzo de 1548 ya se atribuyen, desde Roma, al influjo de Texeda, las excesivas tendencias contemplativas de los jesuitas de Gandía. No se da mucho margen a ese influjo si llegó, lo más pronto, a fines de 1547 o comienzos de 1548, a su vuelta de Roma. En todo caso parece probado que hay que excluir de Gandía la presencia de Texeda, durante casi todo el año 1547.

Tampoco sabemos con certeza la fecha de la ordenación del fraile. Hay quien afirma que fue en 1548 [89].

Se dice que el obispo de Cartagena, reconociendo su simplicidad e inocencia, y enterado de las dificultades que el pobre Texeda encontraba en el estudio, le dispensó de más esfuerzos por asimilar libros, y le ordenó de sacerdote, atendiendo a la sabiduría en las cosas divinas que el lego mostraba haber adquirido en su experiencia de vida espiritual. La conocida carta del señor obispo sobre su estancia en Gandía es de fecha 25 de abril de 1548 y aún le llama « hermano lego de san Francisco » [90]. El título de « P. Fray Juan de Texeda», con que se le nombra en algunas cartas anteriores a esas fechas [91], habrá que atribuirlo a un fenómeno de prolepsis histórica o de imprecisión en el uso de los títulos religiosos. Sabemos que el 10 de marzo de 1549 continuaba todavía sus estudios : « El P. Fray Joan Texeda — escribe el padre Araoz — estudia quanto puede ; esnos muy afectado, y pagado en la misma moneda ; que tiene

---

[87] ARSI, *Lus. 62*, f. 41v. De « Pedro Texeda de 28 (años) de Serrejón, dióces[is] Plasen[cia]», se dice en el catálogo de la provincia de Toledo S. I. (enero de 1565) : « Antes sirvió en Gandía al pe. Francisco y estudió latín, entró en Julio de 57, [h]ase ocupado en officios y lee gramática en Plasen[cia]. Será confesor ordinaº» : ARSI, *Tolet. 12*, f. 33. Y en el f. 7v : « El herº Raphael Texeda de la dióc[l] de Plasencia de edad de 22 años, no studia, ha tres años que está en la Compañía» (catálogo de febr. 1554 en Alcalá).

[88] *Borgia*, II, 538 : si no se presupone lo que no consta por otros documentos.

[89] *Cartas de S. Ignacio*, II (Madrid 1875), 24 nota 7.

[90] Véase nota 84 ; *Annales Minorum* cit., XVIII, pp. 11-12.

[91] Cf. la de Roma de mediados de 1547 : *Epp.* I, 531 ; *Borgia*, II, 538 etc.

aquí muchos disçípulos que dan mucho exemplo, como el P. Mtro. Andrés y Mtro. Francisco Onfroy y otros, etc.» [92]. ¿Era ya sacerdote?

En lo que todos los biógrafos coinciden con los testigos de los procesos de canonización de san Francisco de Borja es en que Texeda entró en el trato íntimo y familiar del duque, y en que fue protegido y estimado por él, como hombre espiritual, particularmente dotado para tratar con los demás sobre las cosas divinas. Y también podemos dar por cierto que, durante algún tiempo, se alternaron Texeda y el duque en mantener unos coloquios sobre temas espirituales, para todo el público en general [93], que se tenían en una de las aulas del colegio. No podemos dar la fecha segura de esos coloquios; pero nos inclinamos a colocarlos después de mediado el año 1548.

En la semana del 6 al 13 de julio de 1550 salió Texeda de Gandía hacia Castilla, con intención de volver pronto [94]. Llevaba el encargo de comunicar a los familiares del duque en Tordesillas, Toro y Pedrola, la noticia de su especialísimo viaje a Roma, que acabaría con la manifestación pública de su identidad jesuítica. Estando Texeda en Valladolid, le acometió la enfermedad de que murió rapidamente; según parece, una apoplejía. Aún no había comunicado su mensaje a doña Luisa, condesa de Ribagorza y hermana del Santo; pues había dejado el paso por Pedrola (Zaragoza) para su camino de vuelta a Gandía [95]. El relato de la *Vida* dice así: «Estando en la casa de la Compañía de Jesús (día de la Trasfiguración del Señor de 1550) le dio una apoplegía, de que a los ocho del mismo mes (de agosto) murió en el convento de los Padres de S. Francisco, adonde antes de espirar avía sido llevado» [96]. Según la misma fuente, fue enterrado en la capilla mayor de la iglesia de San Francisco, «junto inmediatamente a un túmulo que estava en medio al lado de la epístola» [97].

d) El lugar de su nacimiento

En el Martirologio franciscano, a 8 de febrero, se lee: «Vallisoleti, in Hispania, Servi Dei Joannis de Texeda a Torrejón Sacerdotis et Confessoris, magnae sanctitatis viri» [98]. Pero tanto la *Vida* anónima como Cienfuegos, y, bebiendo en la misma fuente, Suau (que escribe Sellejòn), lo hacen natural de Serrejón, pueblo de la diócesis de Plasencia. Los *Annales Minorum* lo dan por nacido en

[92] *Mixt.* II, 116.

[93] Lo asegura uno de los asistentes, Luis de Verbegal, que atestigua haberse aprovechado en tales coloquios de la buena doctrina y ejemplo del santo duque: *Borja 42*, ff. 661v-662r.

[94] *Borgia*, II, 574-576.

[95] Ibid., 575 nota 3.

[96] Ob. cit., c. 6; A. DAZA en *IV Chronicorum Ordinis parte*, lib. III, c. 23.

[97] L. cit.; WADDING, *Annales*, ignora el día y el sitio del túmulo, ateniéndose a DAZA, *ob. cit.*

[98] I. BESCHIN et JUL. PALAZZOLO, *Martyrologium Franciscanum* (Vicetiae 1939) 51.

Torrejón « agri Placentini » en la Bética. La confusión entre los dos nombres es explicable, y no sólo por la grafía. Ambas poblaciones son pequeñas y se encuentran en la diócesis de Plasencia y provincia española de Cáceres. Mientras Torrejón el Rubio está situado a la izquierda del río Lavid, cerca de su confluencia con el Tajo, en la carretera de Trujillo a Plasencia, al sur del Tajo ; Serrejón está al N. del Tajo, casi a la mitad de una línea que uniera Almaraz a Torrejón [99]. Aplicando al caso reglas de crítica literaria, nos inclinamos a creer que la patria de Texeda es Serrejón [100].

La crisis del padre Oviedo

Una carta del padre Oviedo, escrita el 3 de noviembre de 1547, es reveladora del inicio de su crisis espiritual y del origen de sus engaños. Tras una etapa de gran actividad apostólica, que podemos situar entre su llegada a Gandía (noviembre 1545) y finales de 1546, el padre Andrés de Oviedo fue centrando cada vez más su trabajo exterior en ocuparse del duque y de sus asuntos. Le asistía con su conversación espiritual y ayudándole en sus estudios ; intervenía en procurar la solución de tantos asuntos como había por medio para disponer su entrada definitiva en la Compañía de Jesús : pleitos, preparación al sacerdocio, establecimiento del futuro de los hijos, etc. Respecto a su comunidad, que era el otro centro de sus preocupaciones, sentía la obligación de atender más a la conversación de los hermanos, que a todo su linaje y resto del mundo, si ya la obediencia otra cosa no mandase [101]. El duque se edificaba de los deseos del padre Oviedo de aprovechar a su alma para poder mejor servir al prójimo, y manifestó estar de acuerdo con ese plan, que centraba al superior de los jesuítas del colegio en los asuntos más urgentes, y le apartaba de predicar y confesar fuera de lo necesario.

La salud del padre Oviedo era buena. Si en algún tiempo hizo penitencias en dormir, vestir, etc., no parece que llegaran a excesos llamativos. Desde luego, por el momento, no hacía cosa notable, y todo lo sometía a la obediencia. Dormía siete horas. Habitaba con la comunidad en la casa pequeña, de la que hablamos antes, « buena,

---

[99] Cf. P. Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España*, XIV (Madrid 1849) 204 y t. XV, p. 85.

[100] Serrejón es nombre más difícil. Torrejón es más común en España, y resulta más fácil de tomar en vez de Serrejón. Las fuentes más antiguas que conocemos escriben Serrejón y coinciden con la patria que dan *Tolet. 12*, f. 33 (supra, n. 87) y FG, *Manuscripta 77-IV* f. 374 para Pedro Texeda. A. Cienfuegos, *La heroica vida...del grande S. F. de Borja* (Madrid 1702) lib. II, c. 12, probablemente se basa en la *Vida* ms. de Texeda. Dice de este : « Escribió su Vida el Padre Emmanuel Sá, con alta y elegante concisión » ; y es posible que se refiera a la *Vida* ya descrita en la nota preliminar, que nosotros llamamos anónima, mientras no haya pruebas más seguras de su autor. Desde luego, fue escrita, como hemos dicho, antes de 1601 (abril) y después de 1592 (marzo-abril). Nuestras sospechas van más bien hacia el P. Gabriel Álvarez, miembro del colegio de Gandía en el catálogo de 1594 : ARSI, *Arag. 15*, 104 v.

[101] *Mixt.* I, 422-423.

y en buen lugar» [102]. Por ahora, se consideraba libre de los escrúpulos que le afligieron en otro tiempo [103]; pero su temperamento caviloso e introvertido permanecía tal cual, y se manifiesta a las claras en su carta.

Luchaba en su interior por llegar a establecer un equilibrio vital de acuerdo con su vocación. Mientras el duque había estado en Gandía, se justificaba su falta de ocupación con el prójimo, por estar dedicado a atenderle durante el día y parte de la noche. Pero, ahora que el duque se había marchado a Monzón... Pensó que debería darse más a la predicación y trato del prójimo. Predicó a los cristianos y moriscos que acudían al barrio de la morería. No encontró demasiado eco. Confesó, especialmente en el hospital de pobres enfermos. Poco más.

Sea por la ausencia del duque, sea por haber abandonado ya un tanto el trato con el pueblo, la gente no reaccionaba con avidez a los dones apostólicos del padre Oviedo. Era un motivo más que le inclinaba a replegarse, por el momento, para insistir en aprovecharse a sí, en espera de poder aprovechar más al prójimo en el futuro. Se confortaba pensando que éste fue el ejemplo de Cristo y del Bautista. Su norma llegó a ser, no buscar de por sí otras ocupaciones con el prójimo, contentarse con las que se le ofrecieran. Y, ¿si no se le ofrecían?: «Que procurase yo de aprovecharme, que aquel tiempo se me dava para mí» [104]. La norma suprema: la obediencia. Siempre dispuesto a obedecer, aunque «como a esclavo me tratase, que me faltase lugar para rezar, rezando por las calles, o por donde me mandasen, como alma desierta» [105]. Esta era su mejor consolación. Pero, mientras la recta razón, la necesidad o la obediencia no ordenasen otra cosa, se dedicaría a aprovecharse espiritualmente en su recogimiento.

Fue así como, en la ausencia del duque, llegó a pensar que adelantaría mucho retirándose algunos días a un monte o desierto. Hasta llegó a imaginar si no sería esto lo más a propósito para todo profeso de la Compañía: retirarse un mes, o al menos un cierto tiempo en el año, a algún desierto, «para poder más aprovecharse a sí y a los otros». Estos eran los pensamientos de Oviedo. Encomendó a N. Señor el asunto, como siempre hacía, en su deseo de agradarle en todo, y pareciéndole de Dios aquel deseo, dejó a un substituto al frente de los hermanos, y se fue a una ermita, situada en un altozano no muy lejos de Gandía. Allí pasó unos diecinueve días, a partir de la vigilia de la Asunción. Un hermano le llevaba la comida y le ayudaba cada día la misa. Este fue el ensayo de lo que había de proponer poco después a mayor escala.

A ojos vistas se encogía cada vez más el espíritu apostólico del buen Oviedo. Aun la predicación de la cuaresma, que le había en-

---

[102] Véase nota 79.
[103] *Mixt.* I, 441.
[104] Ibid., 423.
[105] Ibid., 424.

cargado el duque para el año siguiente, se le convirtió en problema. ¿ No necesitaba más estudio ? El padre Fabro, cuando pasó por Gandía, le aconsejó que se dedicara al estudio, en respuesta a su duda sobre cuál sería la voluntad del padre Ignacio con respecto a sus ocupaciones. Su perplejidad de siempre : « Si deseo el recogimiento y aprovechamiento de mi alma, es por temer, que, si no se haze, desplazeré a nuestro Señor, y que, si esto hago, temo desplazer a la obediençia, por no saber su voluntad determinada » [106]. Dispuesto a deponer su juicio propio, resolvió exponer la situación a su superior, san Ignacio, y esperar su respuesta, convencido de encontrar la voluntad de Dios en el cumplimiento de la obediencia.

El padre Oviedo era un hombre de vida interior profunda, y, a pesar de sus deficiencias temperamentales, era humilde y agraciado por Dios con ese don precioso que él llama « spiritum lenitatis » [107]. Deseaba « ser antes coadjutor que no profeso », y tenía voto « de nunca reçebir dignidad ni prelatura, aunque fuese obispado etc. ni otra qualquier cura de ánimas, salva perfectione obedientiae » [108], aun antes de ser profeso y de que tal voto fuera prescripción obligatoria para los profesos [109]. Llevado de su ingenua bondad y devoción, se atrevió a pedir varias veces a san Ignacio que le alcanzara la gracia de poder decir dos misas o tres al día [110].

Grandes consolaciones del Señor habían infundido a su espíritu una paz superior, más profunda que las olas de dudas, tentaciones o angustias que se agitaban en su alma. Asegurado en su interior de que el Señor le libraría de todo pecado mortal, caminaba en la humildad y confianza, buscando siempre la voluntad de Dios y abnegando la suya diligentemente en aras de la obediencia. Esta es la disposición que nos descubre el padre Andrés de Oviedo en sus cartas, y esas las circunstancias en que se hallaba cuando el duque volvió de Monzón en diciembre de 1547.

La situación creada : antecedentes, conflicto, intervención de san Ignacio y de san Francisco de Borja

Hemos sugerido ya que los antecedentes de la petición del yermo por parte del rector del colegio de Gandía y de uno de los

---

[106] Ibid., 440-441.

[107] Ibid., 441.

[108] Ibid., 442.

[109] En MHSI, *Const.* I, 271, 53 ss. : « Si será bien proveer que no pueda ninguno de la Compañía jamás procurar obispado ni otra dignidad », pregunta Polanco, y la respuesta es : « En general será bien ». Polanco continúa : « Y aunque fuesen llamados o buscados, si será bien que juren de no admitir sin approbatión y consentimiento de la Compañía o prepósito della tal dignidad, si no fuesen forzados y que quedasen con la obedientia dellos ». Esta pregunta se escribía entre 1547-48. Oviedo tenía ya hecho el voto antes cit. para el 3 de noviembre 1547, que es la fecha de su carta, y lo había renovado más estricto el 29 de octubre : *Mixt.* I, 442. La prescripción posterior de las Constituciones, en p. X, n. 6.

[110] *Epp.* II, 11-13.

profesores se encuentran inmediatamente en la crisis interior del padre Oviedo: un progresivo encogimiento apostólico, que le separaba del ambiente vital ordinario de su vocación y le dejaba en manos de sus propios pensamientos, sometido a la presión angustiosa de los diversos espíritus. Mediatamente podríamos encontrar una cierta predisposición en el carácter e inclinaciones de ambos protagonistas. Los datos históricos con que contamos hasta ahora no parecen confirmar la sospecha romana del influjo de fray Juan de Texeda, por lo que toca al primer período del caso de Gandía. Pero, viniendo a las inmediatas, se irán configurando ante nuestra vista otros influjos ambientales más o menos determinantes.

1. *Primer período.*

La crisis de Oviedo se agudizó, como ya sabemos, durante la ausencia del duque en la segunda mitad de 1547. Hasta entonces, el mismo duque, hombre también avezado a los caminos de la vida espiritual, no debió de ver en el recogimiento de Oviedo, que limitaba su actividad casi exclusivamente a la casa ducal y a la comunidad de la que era responsable, otra cosa que buen espíritu, con tal de que atendiera también a los demás prójimos siempre que fuera necesario [111].

La norma tomada por el padre Oviedo podía encontrarse en uno de los libros más leídos por las primeras generaciones jesuíticas, *Meditationes vitae Christi*, atribuido entonces a san Buenaventura: « Multum ergo animum debent ad orationem dare omnes, qui Christum imitari desiderant, et praecipue religiosi, quibus maior debet esse vacandi copia. Quare te hortor, tibique quantum possum mando districtuus, ut pro principali exercitio tuo, sumas orationem, *nihilque aliud, necessariis curis tantum exceptis, te delectet nisi oratio*: quia [nihil] tantum te delectari debet, quam morari cum Domino, quod per orationem fit» [112].

En un opusculo espiritual editado ya al final del siglo XV como de san Buenaventura, se lee: « Qui orationis studio vult intendere, assuescat... tandem frequenter quantum licet *in oratione incumbere*, nec pro fastidio vel levitate desistere, *nisi quando corporis debilitas vel urgens necessitas vel rationabilis utilitas inde avocat*, et iterum revertatur in idipsum» [113]. Y santa Catalina de Siena, uno de los autores más aceptos a

---

[111] *Mixt.* I, 423.

[112] En el c. 36. Cf. P. DE LETURIA, *Lecturas ascéticas y misticas entre los jesuitas del siglo XVI*, en *Archivio italiano per la storia della pietà*, II (Roma 1959) 1-50: las *Meditationes Vitae Christi* aparecen entre los libros de que dispuso Polanco en el colegio incipiente de Padua (p. 35), entre los que se leyeron en el noviciado de Coimbra (1554-55) y precisamente en castellano (p. 17-18); y su autor, como uno de los arraigados en la tradición de la orden desde san Ignacio (p. 27). Cf. *Estudios ignacianos*, II (Roma 1957) 364: « S. Buenaventura tan leído en los primeros decenios (de la Compañía)».

[113] ID., *Sancti Bonaventurae... Opera*, XIII (Venetiis 1756) 165 (en el l. II, c. 66 del tratado que lleva el título *De profectu religiosorum*. Se trata, realmente, del l. III, c. 59 del *De exterioris et interioris hominis compositione* de David de Augusta: cf. edic. de Quaracchi 1899, p. 332 [«... quantum licet, orationi...»]). Llama la atención la coincidencia del texto citado con las proposiciones de Onfroy.

la Compañía de Jesús primitiva, dice en su *Tratado de la oración*, c. LXV : « ¿ En qué se conoce la fe viva ? En la perseverancia en la virtud, no volviendo atrás la vista por cosa alguna, *ni dejando la oración santa*, por cosa alguna. *Si no fuese por obediencia o por caridad*» [114].

Cuando, en la ausencia del duque, el padre Oviedo quedó a solas con sus pensamientos, luchando por alcanzar el equilibrio vital de su vocación, volvían una y otra vez a su alma tales ideas. En más de una de las frases de la carta de petición del yermo, que escribirán Oviedo y Onfroy, encontramos ecos muy cercanos del *Via spiritus* de fray Bernabé de Palma, con sus reflexiones sobre la predicación, confesión y aprovechamiento del alma en la oración [115]. Particularmente significativo es este párrafo : « ... buena obra es visitar enfermos, encarcelados y predicar y confessar, concordar discordes, y yo assí lo siento. Mas quando fuere yo assí fundado en amor de Dios, que con la conversación ningún daño venga a mi ánima » [116]. Es uno de los argumentos en que más insisten los dos jesuitas : el daño que se puede recibir en la acción, cuando ésta no procede de la perfección interior cristiana [117].

Después de los diecinueve días pasados por Oviedo en la ermita de Santa Ana, debieron de recrudecérsele los deseos del desierto más prolongado, hasta convertírsele en una obsesión que le perseguía. A veces encontraba consuelo en esos pensamientos. Como que su

---

[114] P. DE LETURIA, *Lecturas*, cita también a santa Catalina entre los autores arraigados en la tradición de la orden (p. 27). Nadal recomendaba entre las lecturas del refectorio en los colegios : « ... Epistolae S. Catharinae Senensis et vita eius. Omnes has epistolas et opera Provincialis seligi curabit per idoneum aliquem, ipse vero iudicium etiam suum illius selectioni adhibebit an recte habeat». MHSI, *Nadal*, IV, 449.

[115] « Es uno confesor y dize : si no me doy a la oración mental, podré confessar cinco personas ; y si primero me pongo a satisfazer mi corazón en ella, no podré más de tres. Házeseme conciencia por ser obra tan sancta y paresce que más debería querer el provecho de las ánimas y su remedio que mi consolación. A esto se responde que, si dize su consolación, gran verdad dize ; mas, si dize su propio aprovechamiento, esto es falso y arte muy sotil y diabólica con la que ha secado muchas entrañas piadosas y aun ensuziado en vicios, porque a la sequedad o carestía del amor divino son muy anexas las caídas y ensuziamientos de culpas» ; en la ed. de Salamanca 1541, que citamos, ff. 16v-17r. Recuérdese cómo el concepto del *propio aprovechamiento* es el motivo de fondo de la carta de Oviedo de 8 febr. 1548 (*Mixt.* I, 467-472) y en la de 3 noviembre 1547 al manifestar su conciencia (*ibid.*, 422-425). — Se hizo una edición abreviada del *Via spiritus* en Valencia 1546, y otra a cargo de D. Juan de Borja en Toledo 1553. Ellas pueden relacionarnos más directamente con Gandía, así como el texto del padre Fonseca sobre el padre Antonio Cordeses en AHSI, *Lus. 62*, f. 39v : « Louva muito as abstinentias e oraçao antigua de Gandia, e diz que hos daquele tempo se davao muito al livro chiamado *Via spiritus*, e cousas que vao, segundo creo, fora do spírito da Companhia». — Cf. B. BRAVO, *El« Via spiritus» de Fr. B. de Palma*, en *Manresa*, 31 (1959) 35-74 ; y *El« Itinerario de la perfección» del P. Antonio de Cordeses*, ibid., 115-138, 335-352 ; LETURIA, *Lecturas*, 13 nota 6.

[116] *Via spiritus*, f. 23 ; cf. *Mixt.* I, 467-469 y 473.

[117] « ... antes aver peligro de perder en el propio aprovechamiento spiritual, aunque no niego que no aya mucha gracia con el próximo ; pero, quid prodest homini si totum mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur ? como dize nuestro Señor» : *Mixt.* I, 468. Onfroy era más lanzado y menos preciso en su afirmación : « Quod quidem fieri non potest sine magna recollectione sui, alias in mille venialia (quae ad mortalia disponunt) continue cademus» : ibid., 473.

espíritu se dilataba de verse allí. Pero, por otra parte, sentía en ello una tentación que había que rechazar; pues no veía cómo compaginar esos deseos con los impulsos recibidos de Dios a vivir y morir en la obediencia de la Compañía. Sólo superaba la tentación acogiéndose a lo que no dudaba ser su vocación: la obediencia en la Compañía: « Que antes me mate (y así de presente se lo suplico) que yo salga de la obedientia de la Compañía » [118].

a) Coincidencia de Oviedo y Onfroy

Un día se le ocurrió una solución conciliadora. Habiendo oído que un religioso deseaba irse al desierto con otro por algún tiempo, pidiendo licencia para ello a su superior, pensó que nada se oponía a la obediencia de la Compañía, si él obtenía del superior una licencia semejante. ¿Quién fue ese religioso que sirvió de inspiración al proyecto de Oviedo? Fácilmente pensamos en Francisco Onfroy. El le habría comunicado esos deseos que le venían a veces en Ejercicios. El mismo Onfroy confiesa que se animaba mucho a realizarlos al leer que san Francisco y sus frailes usaban ese alternarse entre soledad del desierto y ocupación con el prójimo [119]. Es la idea que sugiere también Oviedo en su petición. Pero la carta de Oviedo no deja claro el punto; puesto que, después de haber hablado de « algún religioso », que « deseaba irse al desierto con otro ... », continúa: « *Y después*, en fin de enero, viniendo el P. Francisco Onfroy de Valencia, de graduarse de Maestro en Artes, sentí una gran consolación, pareciéndome ser inspiración de nuestro Señor en que los dos juntos podríamos estar algún tiempo en desierto, por ser entrambos sacerdotes para celebrar, y tan concordes en la condición y conversación, y podernos descubrir nuestras tentaciones, y huir los peligros de los engaños del demonio » [120]. Parece referirse a otra persona; pero no se excluye que sea la misma, y que antes haya callado el nombre por tratarse de una confidencia íntima. Sobre todo, si tenemos en cuenta la mutua confianza y concordia de pareceres, y la cualidad de súbdito de Onfroy con respecto a Oviedo. En cambio, a continuación, no tiene Oviedo inconveniente en revelar el nombre, pues ya se trata de comunicar los sentimientos propios, al regreso de Onfroy a Gandía, y la iniciativa tomada por él, superior, de proponerle los siete años de desierto.

Nos consta que Onfroy había tenido ya esos deseos del desierto antes de Navidad [121].

También él había rechazado la idea, por parecerle presuntuoso querer lanzarse a una empresa que sólo los perfectos, o impulsados por el Espíritu, podrían realizar. Pero no dejaba de acariciar una cierta esperanza. En el modo como se presentaba la idea le parecía ver algunos signos de

[118] Ibid., 470.
[119] Compárense 473 y 470-471.
[120] 470-471.
[121] 473.

la voluntad divina. Por lo demás, sus exigencias de razonar la propia conducta se apoyaban en un argumento escolástico : « Cum necesse sit quod opus sequatur naturam instrumenti » [122], es preciso que la obra de santificación de las almas sea obra de los perfectos ; en caso contrario, de un instrumento defectuoso no podrá salir sino una obra defectuosa y ruda.

Las reflexiones de Onfroy eran mucho menos seguras que las de Oviedo. Este reconocía su imperfección, consideraba el peligro de perder el propio aprovechiamiento si se ocupaba mucho con el prójimo ; pero llegaba también a pensar que hay mucha gracia en el trabajo apostólico. Era la preferencia que había de dar a evitar todo detrimento personal en la perfección, lo que le llevaba a desear esa extraordinaria insistencia en ejercicios de oración mental, a fin de lograr que su espíritu se encontrase con Dios en todas las cosas ; no sólo por hacer las obras con intención de agradarle, sino contemplándole en todas sus acciones, de modo que la acción procediese de la contemplación. Con esa condición, pensaba, es cómo el estado de confesor y predicador llega a ser de grandísima perfección como el de los obispos. Con todo, la obediencia era su norma : el superior, a quien lo proponía, determinaría lo más conveniente. No dejó, sin embargo, de incluir en su carta un párrafo, con el juicio y las razones que le dio Onfroy, para apoyar su instancia ante el superior. No debió de gustar mucho a san Ignacio, en particular, el alegato siguiente : « Y hun día oy leer, cómo sant Francisco dezía que los superiores no devían de negar esta licencia, examinando las personas y hallándolas idóneas, si no que darían cuenta a nuestro Señor » [123].

No pudo usar la autoridad del duque a su favor, pues parece que no le comunicó algunos detalles de su petición ; ni, cuando Oviedo escribió su carta, había pedido aún al duque su opinión [124]. Pero sabemos lo que el duque le respondió en su día : « que, aunque no fuese deseo para ponerse en obra, devía mucho al Señor porque le dava el deseo, y porque ordenava que, estando en compañía, gozase del premio de la soledad, y así mismo de los trabajos del hyermo sin pasar por ellos » [125].

En cambio, las reflexiones de Onfroy se descarriaban, además de exponerse a contradicción consigo mismo. El fundamento de su petición del desierto era la propia imperfección ; pero esa misma imperfección era uno de los obstáculos más fuertes para irse al desierto, ya que afirmaba que a él sólo deben ir los perfectos o los impulsados por el Espíritu. Su error llegaba hasta afirmar que el predicar y confesar es sólo obra de los perfectos, que Dios quiere que bajemos a los prójimos cuando seamos perfectos, para que ya su trato no distraiga en ningún modo de la presencia de Dios ; que, en caso contrario, caeremos continuamente en mil pecados veniales (quae ad mortalia disponunt), y que la Compañía

---

[122] Ibid.

[123] Ibid., 471. En el *Via spiritus*, ff. 41r-v, 53r y ss., hay verdaderos improperios contra los superiores que faltan de experiencia en los caminos del espíritu : « ¡ Cómo han de llevar la grey al lugar que ellos ignoran ! ». Véase la respuesta de san Ignacio a Oviedo : *Epp.* II, 56-57.

[124] « Y otro día, diziendo Missa, en que se comulgó el señor Duque, tuve un gran sentimiento que pidiesse siete años ; y no aviendo dado parte desto al señor Duque, le dixe por causa de este sentimiento esto que sentía, y que la cosa era ardua, que lo encomendasse a nuestro Señor. No le he aun pedido respuesta » : *Mixt.* I, 471.

[125] *Borgia*, II, 547.

de Jesús es peligrosísima para los que no son hombres que han alcanzado la perfección apostólica [126].

Todo esto se había ido incubando en Onfroy desde hacía tiempo. Aunque, a fines de enero, los sentimientos de Onfroy no le movían particularmente al desierto, encontró en la propuesta de Oviedo el signo de la voluntad de Dios. Al menos, así lo pensó. Él serviría al Superior, ejerciendo así a la vez el oficio de Marta y el de Magdalena. Oviedo se dedicaría a la contemplación [127]. La petición salió hacia Roma, resignándose plenamente, según decía, a la voluntad y juicio del superior. Firmada el 8 de febrero de 1548. Una semana después de la profesión del duque de Gandía.

Nos podemos preguntar si hubo influjo de fray Juan de Texeda en los pensamientos que acabamos de exponer. El célebre lego había estado ausente de Gandía, al menos casi toda la segunda mitad del 1547. El 26 de diciembre no había vuelto todavía [128]. La idea del desierto, como hemos podido ver, se había gestado ya antes en los ánimos de los dos padres jesuitas. En ninguna de sus cartas de la actual petición invocan a su favor la autoridad mística del fraile, como lo harán más tarde, a tenor de lo que se lee en la instrucción ignaciana de 1549 [129]. Podría pensarse que los ejemplos de san Francisco y de sus frailes, o el de aquellos religiosos que deseaban irse al desierto con permiso de su superior, les fuesen sugeridos por fray Texeda. Pero esto no pasaría de ser una simple suposición. Los libros sobre san Francisco, o de autores franciscanos, estaban a mano de los jesuitas de Gandía [130]. De los documentos que tenemos no se puede concluir que Texeda haya influido immediatamente en la idea de Oviedo y Onfroy de marcharse al desierto.

b) El ambiente del colegio de Gandía

¿En qué se basaban entonces las sospechas de san Ignacio sobre el trato y conversación con Texeda? En el conocimiento que tenía del fraile, desde que se alojó en la casa de Roma, y en una cierta tendencia contemplativa y un ambiente espiritual poco grato para él, que veía tomar cuerpo en Gandía, a través de las informaciones que le llegaban. Hacia fines de marzo de 1548, escribía: «Quanto a las oraciones de 8 horas en Gandía y Valencia, sean a imitatión de Fr. Joán de Texeda, sean de otro, parece a N. [P.] no sean para nuestro modo de proceder y de pretender ayudar a

---

[126] « Considerato quoque quod haec Societas requirit viros apostolicae perfectionis, utpote ei per omnia similes, alias periculosissima est» : *Mixt.* I, 473.

[127] Ibid., 474.

[128] Véase la carta de san F. de Borja del 27 : *Borgia*, II, 538.

[129] Cf. *Mixt.* I, 467-474 y *Epp.* XII, 647-648, 653-654.

[130] *Mixt.* I, 471, 473 ; cf. Polanco en Padua (LETURIA, *Lecturas*, cit., 35-37) ; los del Colegio Romano, por lo que se refiere a la vida o las Crónicas de san Francisco (ibid., 29); o la primera biblioteca espiritual jesuítica en el Japón, en lo que toca a autores franciscanos : J. LÓPEZ GAY, *Las corrientes espirituales de la misión del Japón...* (Madrid 1972) 6-16. Sobre *Via spiritus*, cf. BRAVO cit. (nota 115).

otros»[131]. El ambiente, como vemos, no era sólo de Gandía. Se habla también de Valencia en el mismo plano. Y se trata no sólo de oración, sino de mortificaciones y devociones[132].

El padre Piñas, en 1611, refiere algunos detalles de ese ambiente de Gandía. Llegó a experimentarlo en parte, y a conocerlo por referencia en el resto ; a partir de su llegada al colegio de Gandía, joven de 22 años, en 1550, poco después de haber salido de Gandía fray Juan. Lo que no sabemos es si el influjo de Texeda, al que se refiere, hay que colocarlo también antes del viaje del lego a Roma, o de 1548 a 1550 :

« Allí fray Juan Tejeda trataba mucho con los nuestros, y persuadió a muchos que hiciesen una vida tan abstinente, que no comían otra cosa en todo el día sino unos como gazpachos, y estos con mucha medida y taza. Y aunque algunos de los nuestros le creyeron y siguieron, pero muchos de ellos no quisieron entrar en este juego de los gazpachos, mas limitaban tanto su comida, que casi se podían comparar con los de los gazpachos, que así los llamaban. Cuando a mí me enviaron a Gandía, ya esto de los gazpachos había sezado ; que, como el fraile se fue, comenzaron todos a vivir más conforme al instituto de la Compañía, aunque muy parca y abstinemementе». « Las quietes eran como una conferencia espiritual». « Allí se comía poco, y se dormía menos, y se trabajaba mucho, y se andava a buen paso en el camino de la perfección, aspirando todos a ella, e iban todos muy contentos. En aquellos tiempos en Gandía más se estudiaba la teología mística que la escolástica»[133].

Pero no conviene separar estos relatos del ambiente de la época. Es también el padre Piñas el que cuenta que el « P. Mirón, siendo rector en Valencia, traía vestido un silicio aspérrimo desde el cuello hasta las rodillas, y solía estar algunas veces dos o tres días sin comer

---

[131] *Epp.* II, 46.

[132] Ibid. En la patente de visitador que acompañaba la carta : « ... quaedam tamen nostrae cognitioni ac dispositioni, nimirum missionem ad infideles quoscumque, tum ad hereticos sive etiam schismaticos, tum ad heremam ac vitam solitariam agendam, tum etiam mortificationes et spiritualia exercitia, quae inusita[ta] et modum excedentia fuerint, reservamus, etc.» : ibid., 49.

[133] *Mixt.* V, 820, 818, 817. ÁLVAREZ dice : « En el refectorio había dos mesas ; en la una no se ponía más que pan y agua, que llamaron de los gazpachos. En la otra se daba una ración tan moderada, que apenas era bastante para sustentar la naturaleza. Tenía cada uno licencia para sentarse en cualquiera de ellas, y casi todos se sentaban en la primera» (lib. 2, c. 30, f. 87) ; « la humildad en nuestros HH. estaba tan en su punto, que se tenía por grave crimen el excusarse, aunque fuese con toda verdad. De esta humildad nacía el hacer muchas mortificaciones públicas dentro y fuera de casa, cada cual conforme a su devoción, antes de publicarse las Reglas y Constituciones, y después de publicadas pidiéndolas con instancia a los Superiores..... Casi todo esto que hemos dicho era común en toda aquella primitiva Provincia, y en particular en Gandía» (f. 87-88). El padre provincial Araoz escribía el 10 de marzo 1549 : « Diez días a que vyne a este colegio, en el cual allé a los hermanos buenos, gracias al Señor, y con tan buen exerçiçio de letras, que es para dar mill bendiçiones a la magestat eterna de nuestro gran Dios. En dos conclusiones que en theulogía an tenido, me e hallado, y anlo echo tan bien, que me an dado entrañable consolaçión» : *Mixt.* II, 112 (véase en el mismo sentido la relación del padre Oviedo, de 10 de julio del mismo año) ; todo esto conduce a tomar con cierta discreción las afirmaciones del anciano padre Piñas, escritas en 1611, con más de *80 años* de edad.

nada, y después mataba la hambre con solo pan. Cuando iba por la ciudad a hacer sus visitas, iba a caballo en un macho con albarda, y causaba gran admiración y edificación a los que le veían y conocían»[134].

Y no sólo en Valencia o Gandía; el mismo provincial, padre Araoz, necesitaba siempre algún «pedagogo», que tuviese autoridad sobre él en lo que se refiere a la moderación en el trato de su cuerpo; pues con su fervor, facilmente se excedía en la mortificación. Lo mismo acaecía al duque. Era habitual, en san Ignacio, imponer esos «pedagogos» a quienes tendían a excederse en la mortificación[135].

Conviene advertir en todo este asunto, que, por entonces, no estaban todavía promulgadas las Constituciones. Cada grupo se guiaba por su fervor particular, los criterios sacados de los Ejercicios, las normas generales o particulares recibidas de Roma, y la interpretación inmediata del superior. Para evitar exageraciones en la interpretación del caso de Gandía, recordemos que no todos los jesuitas del colegio participaban por igual en las desviaciones temidas o reprimidas por san Ignacio. El padre Piñas advierte en su relato que no todos entraron en el juego de los gazpachos. La relación oficial enviada por Oviedo en noviembre de 1547 dice:

> «Me pareçe que todos procuran de yr adelante y se hallan harto paçíficos y quietos per Dei gratiam; y para más perseverar, y en sus estudios que vayan ordenados, nos a pareçido ayudarnos de la meditaçión dos oras al día desta manera: a la mañana de çinco a seys nos juntamos todos los que están dispuestos a meditar in vita Xpi. vel secundum devotionem; a las seys oyen su Misa rezada: a las siete empieçan a leer, y tienen por sí el día para estudiar y cumplir con las necesidades corporales, y a las 9 de la noche hasta las 10 nos tornamos a juntar en el mismo lugar, que es como una capilla donde dezimos Misa, y aquí nos pareçe buena devoción meditar la Pasión de nuestro Señor»[136].

La meditación de cinco a seis de la mañana, la usaban ya desde hacía más de un año; la de la noche, desde hacía bastante tiempo. San Ignacio confirmó, por el momento y para ellos, lo de las dos horas de oración, mientras no se estableciera otra medida en las Constituciones que estaban aún en gestación[137]. Lo de las ocho horas de oración, parece, por tanto, que habrá que referirlo solamente a algunos. Por lo que respecta a Gandía, quizá sólo a Oviedo y Onfroy. De Oviedo, en particular, habla Polanco en una carta de fines de marzo de 1548[138]; y de Onfroy, dice en su *Chronicon* que, según avisó el duque a Roma, se levantaba a media noche y oraba siete horas seguidas[139]. Suponemos que en esas siete horas

---

[134] *Mixt.* V, 820.
[135] *Epp.* II, 492-493, 217, 47, 13, 17.
[136] *Mixt.* I, 437; cf. II, 115.
[137] *Epp.* II, 470; *Mixt.* I, 437 y II, 115.
[138] *Epp.* II, 43.
[139] *Chron.* I, 313-314.

entraba la misa, que se celebraba a las 6. Los demás, no nos consta que se salieran de la norma indicada en la relación de Oviedo, es decir, dos horas de oración mental, sin contar la misa.

El ambiente general, con todo, del grupo, daba la impresión de una actitud contemplativa, que no colocaba la acción apostólica y el trato con el prójimo en el puesto que ha de tener según el Instituto de la Compañía, ni parecía poner el centro de atención en la abnegación de voluntades y juicios en orden a una disponibilidad profunda a la llamada concreta de Cristo en cada momento ; en cambio, ponía un interés especial en las horas dedicadas a la oración mental y a las prácticas de mortificación, sin cuidar demasiado de las consecuencias que todo aquello podía acarrear a la salud y formación de los estudiantes. El peligro de desviación del Instituto ignaciano, dado el ambiente de la época y la novedad que suponía la espiritualidad jesuítica, era real. La acción apostólica no era un elemento accidental o secundario en la Compañía de Jesús, ni debía mirársela en sí misma como un peligro para la perfección personal, sino al contrario, como un elemento esencial de la santificación y constitutivo formal del fin de la vocación jesuítica. La Compañía de Jesús inauguraba una espiritualidad que había de poner mucho más intensidad en la abnegación total de la persona, en aras de una disponibilidad absoluta a la voluntad de Dios, para el servicio concreto de amor y seguimiento de Cristo, que en cada momento se exija, que no en largas horas de oración o ejercicios de mortificación determinados por regla.

c) Intervención de san Ignacio y de san Francisco de Borja

El 5 de marzo de 1548 san Ignacio había escrito negándose rotundamente a secundar los deseos del padre Oviedo de obtener licencia para decir dos o tres misas al día. Con la negativa no sólo miraba san Ignacio a las consecuencias que podía traer la procura de tal licencia, o las malas interpretaciones a que se podía prestar, particularmente en tiempo de Concilio ; sino también al Instituto de la Compañía : « Porque más bien parece estaría a quien tuviesse modo de bivir heremítico, no tuviendo otra cosa en que ocuparse, que a quien se deve emplear exteriormente en ayuda de los próximos, como nuestro instituto pide» [140]. Más aún, según su pedagogía, anunció al padre provincial Araoz que, si en Roma se hubiese tenido a mano a Oviedo, « se proveyera curarle con medicinas apropriadas, no le dexando dezir aun una missa cada día» [141].

Con urgencia, hacia fines de marzo, estando aún en semana santa, Polanco escribía al padre provincial hablándole de la petición del yermo llegada a Roma, y comunicándole : « Nuestro Padre está muy fuera de venir en tal cosa, antes la tiene por muy repugnante a nuestro instituto y modo de proceder, y se reçela que no se eche

[140] *Epp.* II, 12.
[141] Ibid., 12-13.

a perder allí el studio ...» [142], con todo lo demás que ya conocemos. Nos bastará aludir a ello, para detenernos más bien a completar los datos y matizarlos mejor en su propio ambiente. En sus manos ponía la patente de visitador, con todas las atribuciones e indicaciones necesarias, para establecer el modo de proceder jesuítico en todos los jesuitas de España. Para que el provincial comience con su propio ejemplo, se le ordena que de las tres horas de oración que suele hacer ordinariamente, deje dos, y sólo retenga una o menos, según el parecer de su compañero. Se le ordena también dejar las disciplinas que usa, hasta nuevo aviso. Y continúa Polanco : « Que por ventura (como él me dize) le ordenará otras mayores, y tendrá V. R. el exemplo de sí mesmo para poner en mediocridad los otros » [143].

En la misma semana se escribe al padre Oviedo. Después de disuadirle suavemente de su intento, se le exhorta ampliamente a la obediencia a sus superiores, en particular a recurrir en todo al padre Araoz, que en caso de duda acudirá al padre General, para que se guarde la debida subordinación de unos superiores a otros. Por último, una recomendación de que se examine en la obediencia a sus superiores, « así como debrían examinarla los que a V. R. dan obediencia, para con él» [144].

El 29 del mismo mes, jueves santo, enviaba san Ignacio al duque instrucciones muy concretas sobre el caso. Por estar más cercano del asunto podría juzgar mejor de la situación, y ver la oportunidad de una de las tres medidas que se le proponen :

1ª Enviar al padre Onfroy a Roma, al padre Oviedo con el padre Salmerón, que fue quien le enderezó hacia la Compañía, y a fray Juan de Texeda a su religión, para lo cual se podría procurar que su general le enviase a algún estudio de su orden, sin nota ninguna.

2ª Enviar, como se ha dicho, sólo a uno (Oviedo u Onfroy), y dar remedio al otro en Gandía.

3ª Prohibir a los tres que se hablasen mutuamente, fuera de las materias de sus estudios, e impedir por los medios oportunos la comunicación de los demás estudiantes con ellos, ocupándolos más en estudios o en quehaceres activos, o por otros modos que el Señor le dé a entender, para enderezarlos en su vocación.

Iban con la carta dos firmas de san Ignacio en blanco para que, escribiendo el duque lo que creyera conveniente, pudiera presentarlo a los dos jesuitas con la autoridad del general. « Su reverentia se remite en todo a V. Sría., descargando quanto puede su conçiençia en esta parte, y que de V. Sría. sea todo el mérito del remedio destas personas en el Señor nuestro» [145].

---

[142] Ibid., 43 ; véase el sentido de urgencia al comienzo de la carta : « Aunque el tiempo es más de attender a otros exercitios que a escrivir, estando en la semana santa [ese año la Pascua fue el 1 de abril], porque este correo no se parta sin letras, y *porque las cosas lo piden*, scriviré por comisión de N. P.».

[143] Ibid., 46-47.

[144] Ibid., 65 ; la carta íntegra, en cuanto ha sido posible encontrar : pp. 54-65.

[145] Ibid., 66 ; véase 65-67.

La misiva al duque debió de ser más larga de lo que se nos ha conservado. Por la respuesta podemos suponer que san Ignacio le manifestaba su voluntad de que fray Texeda no habitase con los del colegio (creemos que en un contexto diferente del de las medidas antes reseñadas), de que hubiese comunicación de los asuntos con el padre Araoz, y del orden que convenía dar a los escolares así en letras como en espíritu, a la vez que le ponía al corriente de la petición del yermo de Oviedo y Onfroy, motivo particular de su intervención [146].

La actuación directa del duque cerca de los dos padres Oviedo y Onfroy, no encontró dificultad. Todo discurrió con suavidad, pues la indiferencia fundamental de los peticionarios y el tacto del santo Borja facilitaron la solución. Hasta quedó consolado el padre Oviedo con la respuesta. Como decía el duque, « vista la salida del negoçio, creo que, aunque el demonio aya pretendido llevar algo dél, antes ha perdido que ganado, porque a mi cuenta, si no me engaño, de aquí se saca el mérito del yermo y el sacrifiçio de la obediençia ; lo mismo digo del P. Francisco [Onfroy], V. R. les dé su bendición » [147].

Por el momento, pareció zanjado el caso.

2. *Segundo período.*

La dificultad más llamativa, la del yermo, había desaparecido, los impulsos aberrantes habían sido frenados. Las intervenciones subsiguientes de Borja y de Araoz se caracterizaron por la suavidad [148]

---

[146] Hemos citado ya varias veces el trozo referente a Texeda. Sobre la comunicación con Araoz, véase el párrafo : « Al P. Araoz escriviré sobre la comunicaçión que V. P. desea que tengamos, la qual en algunas cosas que importan a la Compañía me pareçe neçesaria... » (*Borgia*, II, 548). Y sobre los escolares : « Doy gracias a N. S. por lo que se trasluze en la carta de V. P. de la orden que se ha de dar a los escolares, así en las letras como en el spíritu : espero que no menos se verá en esto la divina providençia, que en las otras cosas. Materia será muy provechosa y no menos neçesaria ; porque, sobre ser hermanos las letras y el spíritu, suelen estar a las vezes tan reñidos, que es menester que aya quien se ponga en medio, esto es, que aya medio para que el spíritu lleve su porçión, sin que la otra parte padesca ; y así también las letras lleven la suya sin daño del spíritu. El Señor lo guíe y perfiçione para que en todo haga V. P. su santa voluntad » ; 547.

[147] Ibid., 548. Véase cómo el padre Oviedo aceptó la decisión de san Ignacio con toda sumisión, humildad y obediencia. Aunque no veía su engaño, deseaba verlo, y pedía al Señor que lo iluminase, sin que esto obstaculizara su actitud de plena sumisión : *Mixt.* I, 494-496. — No se ve que haya que relacionar directamente con el asunto de Oviedo y Onfroy la célebre carta de san Ignacio al duque sobre el modo de proceder en adelante en sus ayunos y oraciones, escrita el 20 de septiembre de 1548 : *Epp.* II, 233-237. Parece que la misma instrucción habría sido dada sin el concurso de aquella situación en Gandía. Las orientaciones impartidas por san Ignacio al duque en esa carta están expresamente basadas, no en motivos circunstanciales externos, sino en el estado de evolución a que había llegado la vida espiritual del santo Borja : cf. pp. 234-235.

[148] Araoz comunicó a Roma las dos horas de oración que se hacían, además de la de la Misa, así como el estado de ánimo del padre Oviedo que desearía que fuesen más, y el del duque que no gustaría de que se quitasen las que ya habįa. Araoz no mostró disentir con él, y decidió no cambiar la situación a ese respecto, si otra cosa no parecía a san Ignacio. San Ignacio concedió que se mantuviesen las dos horas, hasta tanto que las Constituciones no estableciesen otra cosa : cf. *Mixt.* II, 115 y *Epp.* II, 472. — Encontró también

de su estilo. Polanco nos dice que el colegio marchaba bien este año de 1548, y progresaba, sobre todo en espíritu. El padre Oviedo, además de predicar por la mañana, enseñaba el catecismo después de comer, todos los días a la misma hora, con gran fruto y edificación del pueblo, que no se retraía de asistir a la explicación junto con los niños.

Enseñar el catecismo era la ocupación preferida por Oviedo, por considerarla más humilde y más útil que otro tipo de sermones. Pero tampoco dejó de tener sermones al pueblo. Otra de sus ocupaciones fueron las confesiones. Como fruto de la doctrina oída, vino a muchos el deseo de hacer confesión general. Añádase el viaje de Oviedo a Murcia para dar Ejercicios al señor obispo y al canónigo predicador de la catedral, oir sus confesiones generales y resolver los casos que le presentaron en la diócesis ; la predicación a los moriscos en Gandía, la atención a los pobres enfermos del hospital, Ejercicios a sacerdotes... Y, en la cuaresma, aprovechando los domingos, había recorrido los pueblos vecinos para atender a los neófitos, predicando en un pueblo a la mañana y en el siguiente a la tarde [149].

El padre Francisco Onfroy debió de seguir enseñando filosofía y, probablemente también, estudiando teología [150].

Este año se recibieron en Gandía seis ejemplares de la primera edición del libro de los Ejercicios. Todos los jesuitas, del primero al último, se entregaron con devoción a meditarlos diariamente en su oración de la mañana [151].

El día de la Ascensión de 1548 se puso el Sacramento en el colegio nuevo [152]. Se tuvo la toma de posesión oficial de la universidad, erigida por bula de Paulo III de 4 de noviembre de 1547. El duque asistió a la misa y recibió el cirio de fundador [153]. Los

---

que se había introducido la costumbre de una disciplina pública los viernes, desde que se pasaron al colegio. Quitarla no consolaría al duque. Escribió a san Ignacio e hizo escribir sobre el caso a Oviedo. La respuesta es muy propia del estilo ignaciano de gobierno : « Quanto a las disciplinas de cada viernes, porque se debe tener ojo a conformarse unos collegios con otros, que se dexe, salvo en particular, quando por su devotión querrán usarlas algunos. Pero no siendo la persona R. [el duque] el movedor, qualquiera otro que aya dado principio, moviendo los otros a ello, que lo use hasta que tenga otro aviso ; y podrá hazerlo también el que después de[l] primero movedor insistió más en ello » : *Epp.* II, 473 ; cf. *Mixt.* II, 116, 121, 129, 146.

Es conocida la respuesta del duque a san Ignacio : « En este caso no siente sea necesaria ninguna otra diligençia, porque este gusano ya no hará mal a la Compañía, si verdaderamente están en ella, para lo qual basta la declaraçión de V. P. Y así para esto sólo, no hallo ser neçesaria la yda del Mre. Andrés para Roma, si ya V. P. otra cosa no manda, o para otros negoçios conveniese, que fuesen de mayor serviçio de N. S. » : *Borgia*, II, 548.

[149] *Chron.* I, 308-311.

[150] *Borgia*, III, 51-52 : « ... deputavit in artium liberalium examinatores ... magistrum Franciscum Onfroy ... in consiliarios suos et dictae universitatis ... mag. Franciscum Onfroy... » (el 7 y 8 de mayo de 1549). En marzo ya se preparaba su promoción al doctorado en teología : *Mixt.* II, 127, 148.

[151] *Chron.* I, 311.

[152] Ese año el 10 de mayo : *Chron.* I, 311.

[153] Ibid., 311-312 : « Et post prandium (quod Dux cum suis filiis et multis aliis honestavit in novo refectorio) propositiones theologiae habitae sunt, magistro Francisco Onfroy eas

estudios se incrementaron notablemente [154]. A primeros de marzo de 1549 se celebró en la iglesia de San Sebastián, adosada a la universidad, la inauguración solemne, ante el notario público Onofre Pérez de Culla, con la asistencia de la familia ducal, los profesores, alumnos y pueblo [155]. Y el 25 de ese mismo mes hicieron su profesión solemne en Gandía, en manos del padre Araoz, los padres Andrés de Oviedo y Diego Mirón [156].

a) El nuevo planteamiento

Fray Juan de Texeda seguía en Gandía, muy amigo de los jesuitas del colegio, y correspondido por ellos con admiración y afecto. Particularmente Oviedo y Onfroy lo llegaron a considerar casi un oráculo divino [157]. Este es el ambiente que refleja la carta del provincial (10 marzo 1549), manifestando más bien serenidad y complacencia por la situación [158].

Llama la atención, sin embargo, una advertencia de san Ignacio en carta al duque de Gandía, ya el 30 de septiembre de 1548 : « Con fray Joán, que, en lugar de cumplimientos, se encomienden a Dios » [159]. ¿ Estima su buena voluntad, pero cree poco conveniente su trato ? No se ve claro el sentido de la advertencia con respecto al fraile, por ser tan breve y desligada la frase contenida en la minuta de Polanco, que es lo único que se publica en el volumen y lugar correspondiente de Monumenta. Oviedo y Onfroy se habían sometido a la decisión de san Ignacio sobre el desierto. El alma cándida de Oviedo no dejó de manifestar a san Ignacio que, sin perjuicio de su sumisión, que era incondicional, no había podido ver su engaño ; pero rogaba al Señor que le iluminase para poder verlo [160]. Su indiferencia era de buena ley, examinada a la luz de los puntos que le envió el santo [161]. Pero sus ideas sobre la oración no habían sido tocadas directamente en aquella carta del superior [162]. Da la impresión que, poco a poco, la admiración y el trato del lego franciscano fueron alentando en Oviedo y Onfroy la conciencia de que qui-

---

defendente, ac Patre Jacobo Mirone, qui Valentia venerat, praesidente ; Philosophicas autem positiones magister Joannes [debía decir : Petrus] Canalis...». Cf. ÁLVAREZ, f. 56-57.

[154] *Mixt.* II, 28, 67, 104, 112, 125, 200... ; *Chron.* I, 443.

[155] *Borgia*, II, 700-703 ; cf. ÁLVAREZ, ff. 63-64 y *Mixt.* II, 102.

[156] *Chron.* I, 439-440 ; ambos padres narran la ceremonia en sendas cartas del 3 de abril : *Mixt.* II, 144-150.

[157] *Epp.* XII, 647-654 ; *Mixt.* II, 116.

[158] « El P. fray Joan Texeda estudia quanto puede ; esnos muy afectado, y pagado en la misma moneda ; que tiene aquí muchos disçípulos que dan mucho exemplo, como el P. Mtro. Andrés y Mtro. Francisco Onfroy y otros, etc.» : *Mixt.* II, 116.

[159] *Epp.* II, 232.

[160] *Mixt.* I, 496.

[161] « ... demandando a su ánima en el acatamiento de Dios N. S. : Primero, si está apareiada para dexar y tomar este recogimiento, quanto al effecto ; 2 ; si piensa contentarse y consolarse en el tomarle y dexarle tal recogimiento ; 3º, si sentirá que sea más conveniente el tomarle o dexarle, según fuere lo uno o lo otro ordenado por el superior. Y quien se hallasse así dispuesto, podría dezir que está indifferente como lo requiere la obedientia verdadera » : *Epp.* II, 57.

[162] Cf. ibid., 54-65.

zás el padre Ignacio necesitaba ser informado de sus puntos de vista sobre la necesidad de más oración en la Compañía. Convenía representarle estos argumentos. Estaban apoyados, a su parecer por visiones y revelaciones sobrenaturales.

Casi todas las noticias que poseemos del rumbo de las ideas y actitudes proféticas de Oviedo y Onfroy nos han llegado indirectamente, a través del documento compuesto en Roma para refutarlas.

Hechos externos que complicaran de nuevo la situación no parecen haber existido en Gandía. Oviedo y Onfroy se preparaban a obtener el grado de doctores en teología [163]. El 10 de julio el padre Oviedo da muestras de estar muy metido en sus estudios. Predicaba en algunas fiestas, pero no muchas. Otra vez parece preocupado por su situación en cuanto al celo activo; pero se consuela pensando que obedece al padre provincial y al parecer del señor duque dándose al estudio y a ese tipo de vida, aunque un poco apartada del trato con el prójimo [164].

Es verdad que Cristóbal de Mendoza, un jesuita poco aprovechado en espíritu religioso, debió de comunicar a Roma la impresión que le había hecho el colegio de Gandía de penuria y abstinencia excesivas [165]. Pero el mismo provincial padre Araoz se encargó de contradecir tal opinión: « Creo que él se engañó, porque no falta lo neçesario, y pienso está todo bien probeydo» [166].

Por las informaciones y cartas recibidas de Gandía, san Ignacio se dio cuenta de que el asunto tomaba caracteres preocupantes de profetismo reformador. Debió de nombrar una comisión que examinara la situación y las opiniones expresadas por Oviedo y Onfroy, después de encomendarlo mucho a Dios, para obtener un juicio autorizado y un estudio a fondo del asunto [167]. El se reservó el revisar y corregir la redacción final.

b) Las posiciones de Oviedo y Onfroy

El error fundamental en que parece haber caído el padre Oviedo es el de una excesiva credulidad. Su admiración por fray Juan le llevó a tener por seguras las visiones y revelaciones del franciscano. Un indicio de ello deja, como de paso, en su carta de 10 de enero de 1549. Parece aludir a la profecía del Papa Angélico interpretada a favor de Borja: « Porque se espera de muchos — dice —,

[163] *Mixt.* II, 127, 148.

[164] Ibid., 247-248, 264, 278.

[165] Ibid., 314; cf. 275-276 y 293.

[166] Ibid., 314; cf. *Epp.* II, 563: « Araoz scrívasele cómo nos refieren que en Gandía se vive miseramente. Vea cómo le parezerá entender en ello, o dexarlo estar, y infórmenos de lo que sabe».

[167] « Estas propositiones proféticas o revelaciones de B. [Onfroy], sobre las quales nos ha seydo por obedientia ordenado que después de encomendar la cosa a Dios nuestro Señor, dixésemos nuestro parezer, a nosotros, mirando las cosas en la su divina bondad, ha parecido...»: *Epp.* XII, 635. — Ya el a. 1545, en el caso profético de Guillermo Postel, se había seguido un procedimiento parecido para declararle sus ilusiones: cf. MI, *Scripta*, I, 709; MHSI, *Mon. Lainii*, VIII, 638-640.

y a mi pareçer con devida esperança en el Señor, que este su siervo ha de ser un gran pilar, y consolaçión de muchos en la Iglesia de nuestro Señor» [168].

Todas las proposiciones, ocho en total, que se reprochan a Oviedo en la instrucción ignaciana de julio de 1549, parecen referirse a su admiración por Texeda. Sus afirmaciones principales, deducidas de la instrucción-respuesta, vienen a ser éstas [169]:

que el comunicarse de Texeda con los hombres es rarísimo y sobrenatural;
que el fraile vive en continua presencia de Dios y levantada oración;
que tuvo un rapto de cuatro meses y otras cosas extraordinarias;
que deja confundidos en cualquier materia a los que discuten con él.

El caso de Onfroy muestra mucho más graves implicaciones. Es uno de esos casos de profetismo que, ni por parte de la persona, ni por parte del mensaje profético, merecen ser aceptados, sino desacreditados, si se examinan a la luz de una sana y profunda discreción.

De la instrucción-respuesta deducimos que Onfroy [170]:

pronosticaba una persecución contra la Compañía (p. 644);
afirmaba que la Compañía, desde hacía tres años, disminuía en espiritu cuanto había crecido en número (p. 644);
que la Compañía no estaba bien fundada, por ahora, en espíritu y debía dársele en el futuro más importancia al espíritu (p. 645); pues tenía poca oración (p. 645);
que no quería detenerse en manifestar lo que tocaría a su reforma (p. 645);
que el padre Oviedo era una persona de buena disposición como profeta (p. 646), y
fray Juan de Texeda un instrumento de Dios para reformar su orden (p. 647),
dotado de tales dones y carismas, que duda que san Francisco los hubiese tenido mayores (p. 647-648);
que el duque había de ser el Papa Angélico — al parecer, según profecía y revelación de fray Texeda — (p. 647);

---

168 *Mixt.* II, 29.

169 *Epp.* XII, 653-654. En la instrucción se corrigen sus afirmaciones por excesivas, inconsideradas, e impropias de un hombre espiritual, que ha de mirar más lo que dice para evitar expresiones erroneas. Se le reprocha excesiva credulidad en fenómenos extraordinarios, que necesitarían testimonios más serios para ser creídos. Se descubre, además en la carta, la intención de entibiar un tanto su entusiasmo por Texeda, al hacerle saber que en Roma no llamó tanto la atención el lego como ahora en Gandía.

170 Los números entre paréntesis se refieren a la página correspondiente de la instrucción ignaciana, contenida en *Epp.* XII. — Si se comparan los párrafos de p. 648,23 con los de 642,13 parece lo más probable que Onfroy refería como revelación propia lo de la llegada, o proximidad, al *estado sobrenatural* del fraile Texeda. Quizás para apoyar lo de la profecía del Papa Angélico (p. 648,22). El *estado sobrenatural* es el cuarto o último estadio de la *via spiritus* de Fr. Bernabé de Palma. Los otros tres son: el puro corpóreo, el juntamente espiritual y corpóreo, y el puro espiritual. Según Palma, el alma está dispuesta en él a recibir inmediatamente los dones divinos, « ninguna cosa obra, más de rescebir lo que le es dado» (f. 92v, ed. cit.): cf. BRAVO, en *Manresa*, 31 (1959) 62-63.

que, estando él para llegar ya al *estado sobrenatural*, vive en continua oración y presencia de Dios, y se le revelan cosas muy íntimas, sucedidas o por suceder (p. 648-649) ;

que algunos informadores han debido de sembrar cizaña en Roma, a propósito de él (p. 649) ;

en cambio, los autores espirituales, entre otros Herp, apoyarían sus ideas (p. 650) ;

en ninguna religión hay menos tiempo de oración que en la Compañía (p. 650), y

el superior yerra cuando no concede el tiempo de oración que se le pide (p. 651) ;

pues oración de una o dos horas solamente no es oración (p. 651) ;

es menester tener más horas de oración ; pues dijo el Señor : « Oportet semper orare... » (p. 651-652).

Ante toda esta dinamita acumulada, la comisión tuvo que ir inutilizando punto por punto la carga explosiva, y diagnosticando detenidamente el mal de donde procedían cada una de las ilusiones de los dos buenos religiosos. San Ignacio corrigió alguna cita inexacta de Casiano [171], añadió una referencia a san Pablo, y perfiló varias expresiones con el recurso de su sintaxis retorcida y sus inconfundibles precisiones, tachando y escribiendo en los márgenes con su propia mano. Con particular esmero cuidó de redactar de nuevo el párrafo referente a Borja como Papa Angélico, y de expresar claramente y sin equívocos en el documento final lo que tocaba al tiempo de oración [172].

---

[171] Polanco había escrito : « y tomava un poco de plazer con una gata (si me acuerdo)». S. Ignacio : « baxando su entendimiento a un páxaro que tenía en las manos» (p. 649), refiriéndose con más exactitud a la *Colación* 24, c. 21. Allí trata Casiano de cómo san Juan fue visto en cierta ocasión por un cazador.

[172] Aludiendo a 2 Cor. 12,2 (rapto hasta el ' tercer cielo ') : p. 648. Entre sus expresiones características, en las correcciones, encontramos : ' *muy conve[n]iente y mucho necessario* ' por ' menester ', refiriéndose al discernimiento de espíritus ; ' *pueden servir a mayor gloria de la su divina magestad* ' por ' servirán ' (p. 632) ; ' *remirar, encomendando a Dios N. S. el todo, y no con pocas missas, y orationes y lágrimas, y no para relaxar lo bien fundado...* ' referido a las bulas S. I. en vez de ' reformar ' ; ' *quien él ha tomado por superior en lugar de Cristo N. Senor* ' en vez de ' su superior ' etc. — El párrafo sobre el papa Angélico quedó así : « Que el R. será papa angélico, cosa es posible y muy fácil al Señor de todos ; y acá se daría poca ventaia o ninguna a persona alguna en gozarnos en el mismo Señor nuestro de qualquier grande empresa que la su divina magestad dél se quisiese servir ; tamen quanto a la tal dignidad, hasta que el tiempo lo mostrase, es meior hallarnos fuera de los tales pensamientos, dexando hazer el todo a la su divina bondad» (p. 648). Las correcciones que hizo no afectan al sentido. Quizás deseó que se viese todo el párrafo escrito de su mano. Deben de ser éstas las revelaciones de Texeda sobre las que el padre Nadal interrogó a san Francisco de Borja. La respuesta fue, según el autógrafo de Nadal : « Dixit mihi illa inlusionem esse» (ARSI, *Hist. 28*, 14r). El editor de MHSI, *Nadal*, II, 22 no pudo leerlo, y además escribió *f* (' infusa ') donde hay claramente *l*, y de ningún modo *f*. Es verdad que puso una interrogación de duda ; pero, no obstante, ha servido el pasaje para constituir uno de los puntos de apoyo de O. Karrer en su teoría sobre la mentalidad espiritual de Borja : *Der hl. Fr. v. B.* (supra, n. 9) 96 nota 4 ; cf. pp. 74, 53 etc. ; M. Ruiz Jurado, *La entrada del Duque de Gandía en la Comp. de Jesús*, en *Manresa* 44 (1972) 125-128, 141 nota 81. — Lo que toca al tiempo de oración : *Epp.* XII, 645, 650-652.

INSTRUCCIÓN SOBRE EL PROFETISMO

1. *Necesidad de discernimiento*

Partiendo de la necesidad de aplicar la discreción espiritual atenta a los casos de profetismo, el documento establece que Dios ayuda a discernir con una gracia especial de discreción de espíritus, que distribuye carismáticamente entre sus siervos. Pero ese carisma se pone en ejercicio ayudándose de la industria humana, en particular, de la prudencia y doctrina [173].

Esto supuesto, se afirma que ante una determinada profecía conviene distinguir varios aspectos. Porque si su contenido no contradice a la razón ni a la buena doctrina y sirve para la edificación espiritual, en especial, si procede de una persona digna de crédito, podría ser aceptado piadosamente. Pero, aun en ese caso, las personas prudentes y espirituales suelen más bien suspender su juicio, y esperar el resultado de la profecía, antes de darle asentimiento. Porque aun los auténticos profetas no ven siempre las cosas tan clara y absolutamente como las expresan. Y, otras veces, se engañan, porque dicen lo que ven con su razón, y no con la luz profética. Con cuánta mayor razón debemos negar nuestro asentimiento, mientras no nos conste que nos encontramos ante un verdadero profeta.

Pero, si el contenido de la profecía ofrece algo que no es razonable, no sólo es lícito rehusar el asentimiento a semejante profecía, sino también contradecirla, a no ser que, por milagros u otros signos de arriba, se confirme su verdad. Si contiene algo contra la razón, la sana doctrina o la buena vida, entonces sería desedificante creerla, pues argüiría ligereza e ignorancia de parte nuestra. En cambio, contradecirla y desacreditar sus infundios será recto, meritorio y agradable a Dios nuestro Señor, que es autor de la verdad y la justicia. Las profecías del padre Onfroy pertenecen a este segundo género.

2. *Discernimiento aplicado*

De las razones que condujeron a esa conclusión unas son extrínsecas a las proposiciones proféticas, otras se refieren a la persona que las propone, y otras son intrínsecas a aquellas proposiciones.

a) Entre las extrínsecas se enumeran : el ambiente de época, el juicio de la autoridad, y el daño que causarían si se creyesen.

Con los aires que corrían de profecías y sentimientos de reforma, el demonio había burlado ya a tantas y tales personas, que semejantes profecías, aunque tuviesen más fundamento, habría que tenerlas con razón por sospechosas. Se añade, en el caso presente, que la autoridad es con-

---

[173] *Epp.* XII, 633-634.

traria. Tanto el padre Araoz como el padre Ignacio a quienes, por su experiencia y espíritu, y sobre todo por ser superiores, hemos de esperar que el Señor les conceda gracia para dirigir a sus súbditos con la discreción de espíritus necesaria, han dado su juicio negativo, teniéndolas por errores y engaño del enemigo. Y, además, las gracias « gratis datae » (carismas) van enderezadas al bien de los prójimos. Ahora bien, en nuestro caso, las pretendidas proposiciones proféticas servirían para difundir descrédito sobre la Compañía y para fomentar inquietud en los que pertenecen a ella y desedificación de los de fuera ; mientras por otra parte, no se ve tampoco su utilidad, si Onfroy no manifiesta a su superior el modo cómo ha de ser reformada la Compañía [174].

b) Por parte de la persona que las propone, tampoco se inclina el juicio razonable a tener por verdaderas tales revelaciones.

1. Porque Onfroy se muestra más bien propenso al engaño : a) En el entendimiento, que lo tiene confuso para percibir y declarar lo que concibe, con juicio duro y demasiado pertinaz. b) En la imaginación y facultad estimativa (cogitativa) [175], que ha debido de sufrir daño a causa de sus excesivos trabajos corporales y mentales. Signo de ello eran las varias indisposiciones, y la sangre que ya había echado por la boca, síntoma de la tisis, de la que murió no mucho después. c) En la voluntad y afecto, que no parecen bien dispuestos, pues Onfroy se mostraba dolido en su amor propio ante la negativa dada a su petición del desierto. En esa herida del amor proprio es donde se puede buscar el origen de tales pensamientos y profecías ; como se ve que fue su inclinación a largas meditaciones la que le llevó a desear el desierto. La pasión de la voluntad no deja libre al entendimiento para juzgar rectamente.

2. En Onfroy no se ve rectitud de intención, porque al no conformar su voluntad con la del Superior, sino juzgarla y condenarla, tampoco se conforma con la divina [176]. Se echa de menos en él, devoción y amor a la observancia de su Instituto, al que está obligado por sus votos, ya que quiere estructurarlo de nuevo a su gusto, porque no le parece bien instituido. Como también deja bastante que desear en humildad, pues juzga y condena a su superior, a quien él ha tomado en lugar de Cristo nuestro Señor ; juzga y condena lo que el superior le ha ordenado, y aun el Instituto de la Compañía.

Si la ausencia de estas cualidades es señal de que no le mueve el espíritu de Dios, la presencia de sus contrarias es señal de que es el maligno el que le mueve en este caso. Onfroy muestra soberbia en su juicio, por las razones dichas en el párrafo anterior. Denota poca mortificación de la vanagloria al hablar de los que se hallan en *estado sobre-*

---

[174] Ibid., 635-639.

[175] Según la filosofía aristotélico-tomista la cogitativa es uno de los sentidos internos propios del hombre, correspondiente a la estimativa de los animales. De la cogitativa depende el juicio de los particulares, porque el singular sensible, objeto presentado por ella, es precisamente el sujeto de todo *juicio* humano.

[176] Subyace aquí el principio de la regla 13 sobre *el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener* : « Creyendo que entre Cristo N. S., esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras almas» (*Ejercicios*, 365) ; y el papel de mediador que ejercita el superior en la manifestación de la voluntad divina, de acuerdo con la doctrina tradicional sobre la obediencia cristiana, fundada en Lc. 10,16 ; Col. 3,23-24 ; Ef. 6,5-7 etc. Cf. *Epp.* II, 58-59 ; IV, 671-672.

natural y al publicar cosas extraordinarias, que más bien deben reservarse en secreto, y sólo comunicarse a otros cuando la edificación o la obediencia lo requieran. Además, manifiesta curiosidad, temeridad y entrometimiento, señales todas de mal espíritu.

c) Las razones intrínsecas se limitan al examen de algunas de sus proposiciones : un total de 25 números, sobre 32 (de los cuales nos consta) [177].

Desde el punto de vista doctrinal sería interesante analizar cada una de las observaciones y de los criterios expuestos a lo largo de los números examinados en el documento. Dada la finalidad histórica de estas páginas, nos limitamos a reseñar los principales criterios empleados en el discernimiento y las consecuencias a que llega la instrucción.

El espíritu que ha movido los pensamientos proféticos de Onfroy no es bueno :

1. Porque, si lo fuera, diría verdad en todo, y en las proposiciones de Onfroy hay falsedades, como la referente al decrecer de espíritu en la Compañía ; mezcladas con ignorancias, como cuando dice que la Compañía está mal instituida, o que hay en ella menos oración que en todas las demás ordenes religiosas (p. 644-645).

2. Porque los pensamientos que expone sirven más bien para inquietar, que para la utilidad y edificación del prójimo [178].

3. Porque lleva la marca del espíritu « qui odit lucem » : infunde desconfianza de los superiores, para que el súbdito no se les manifieste. Con ello consigue mejor llevar adelante sus astucias y engaños. Pero a la vez se contradice ; porque, ¿ de qué sirve una revelación si no llega a los oídos de quien podía recibir provecho de ella ? [179] (p. 646 ; 18).

4. Porque se apoya en falsedades, como es la de suponer que Dios suele esperar a que el hombre se dé a Él en la oración, para comunicarle el don de profecía, o en suponer especial disposición en Oviedo para la profecía.

5. Porque le conduce al orgullo y a la desobediencia [180].

6. Porque, con el afecto a determinadas personas, Onfroy se ciega y llega a afirmaciones temerarias, a sostener puntos de vista erróneos,

---

[177] Después de exponer los argumentos que se basaban en la persona de Onfroy (*Epp.* XII, 639-643), pasa a exponer los que se fundan en el examen de sus proposiciones (pp. 643-652).

[178] Se percibe el eco de las reglas 1 y 5 *de mayor discreción de espiritus* (*Ejercicios*, 329 y 333) : la inquietud es señal del mal espíritu ' enemigo de nuestro provecho y salud eterna ', que quita la paz, tranquilidad y quietud y se introduce en el discurso de los pensamientos para acabar ' en alguna cosa mala o distractiva, o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer '. Cf. *Ej.* 315 : « [Es] ... propio del bueno dar ánimo y fuerzas... facilitando y quitando todos impedimentos, para que en el bien obrar proceda adelante » ; cf. *Epp.* XII, 645, 17 y 642, 11.

[179] Véase la reg. 10 (*Ej.* 362) : « De manera que así como hace daño el hablar mal en ausencia de los mayores a la gente menuda, así puede hacer provecho hablar de las malas costumbres a las mismas personas que pueden remediarlas » ; y la 13 *de discreción de espiritus* (*Ej.* 326) : « Cuando el enemigo de natura humana trae sus astucias y suasiones a la ánima justa, quiere y desea que sean recibidas y tenidas en secreto » ; cf. *Ep.* XII, 645, 17.

[180] Cf. *Ej.* 333 antes cit. ; *Ep.* XII, 646, 18 y 642, 12.

y a creer facilmente lo que debería mirarse con prevención o esperar prudentemente a que los hechos se encargasen de confirmarlo [181].

Por otra parte, se nota una inconsecuencia paradójica en la actitud de Onfroy. Si conocía esas cosas por revelación, ¿por qué se esfuerza en buscar otra clase de argumentos? Pero además, cuando se apoya en autoridades, demuestra su debilidad, porque los autores que aduce son tales, que necesitan de glosa, si han de ser bien entendidos [182].

En lo que respecta a las proposiciones de Oviedo, el documento es breve. Las corrige por inconsideradas y excesivas, impropias de un hombre espiritual, que ha de mirar mejor lo que dice para ho caer en expresiones erróneas, como es llamar milagro a lo que no es, o continuo a lo que es frecuente, o decir que oir hablar a Texeda es oir hablar a Dios. Y, además, se le reprocha credulidad excesiva en fenómenos extraordinarios, que necesitarían más pruebas para poder ser aceptados como tales. Por último, se trata de enfriar un tanto su entusiasmo por Texeda, haciéndole saber que en Roma no dejó tan confundidos a los que trataron con él, como parece hacer en Gandía; más aún, hasta tuvo que reconocerse él mismo en algunos errores importantes.

3. *El punto clave*

Lo que a nuestro entender constituye el punto clave para captar el significado histórico del documento ignaciano sobre las ilusiones de aquel profetismo reformador, es que las proposiciones de Onfroy contenían un alegato contra el modo de ser de la Compañía, centrado particularmente en la oración que en ella se practica. Si lo releemos con atención, notaremos que la conciencia de ello se transpira en todo el desarrollo de sus diversas partes. Podemos observar cómo se refuerzan los argumentos siempre que aparece el tema, y con qué cuidado perfila sus correcciones san Ignacio. La respuesta a las pretendidas profecías no debía dejar duda en ese punto. Por eso insistirá en poner en claro que:

1. No es verdad que la Compañía haya decrecido en espíritu en los últimos 3 años; sino que «*en quanto razonablemente se puede juzgar, creemos, sin poder dudar en el Señor nuestro, que lo contrario es verdadero*» (p. 644).

2. No es verdad que la Compañía no esté bien instituida. Es verdad que, por el momento, había cosas, «fuera de lo necessario y substancial»,

---

181 «Debemos guardar en hacer comparaciones de los que somos vivos a los bienaventurados pasados, que no poco se yerra en esto, es a saber, en decir: este sabe más que san Agustín, es otro o más que san Francisco»: *Ej.* 364 (reg. 12 *para el sentido verdadero*); cf. *Ep.* XII, 647, 21.

182 Sabemos que adujo a Enr. Herp, que tenía necesidad de ser glosado, según la observación del prólogo del cartujo de Colonia Pedro Blomovenna a la edición del *Directorium aureum contemplativorum* de Herp (1513), que se repitió en la de la *Theologia mystica* (1538). No sabemos si adujo también el *Via spiritus* de fray Bernabé de Palma; pero parecen suficientemente claras sus alusiones, a través del documento ignaciano.

que estaban «in fieri». Las Constituciones aún no se habían acabado de componer, y, en las bulas, se habían comenzado «*a remirar*» algunas cosas, «*encomendando a Dios N. S. el todo, y no con pocas missas y orationes y lágrimas, y no para relaxar lo bien fundado, mas para perficionar, por que de bien en mejor se pueda proceder a maior gloria divina*» (p. 645).

3. Tampoco es verdad que la Compañía haya limitado la oración a un tiempo más breve que todas las demás órdenes, «*porque hasta agora no se ha puesto límite alguno a los de la Compañía, ni a los escholar*[*es*] *della, no siendo cosa alguna determi*[*nada*]» (p. 645). Y, si se refiere a la situación de hecho, es falso que en ninguna Religión oren menos que en la Compañía; aunque en ella hay que considerar que es muy diferente la de los que están en los colegios o casas para estudiar, y la de los que trabajan ya fuera de los estudios (p. 650-1).

4. Ni el superior puede ser condenado por prohibir la oración; porque no la prohibe, sino que la limita, en casos particulares de súbditos que se exceden en demasía. Y esto es conforme a la voluntad de Dios, «a quien agrada todo lo razonable y moderado que sea conforme a su sapientia» (p. 651).

5. Es un error decir que oración de menos de dos horas no es oración [183]. Ni el ejemplo de Cristo en los Evangelios muestra que siempre durara su oración más de dos horas seguidas, ni el *Padre nuestro*, con ser oración que se puede rezar en menos de dos horas, deja de ser oración; y lo mismo se diga de las oraciones jaculatorias, de los salmos del oficio, de toda la tradición de la Iglesia, y de la praxis normal en el tiempo, que son pocos los que pasan de dos horas seguidas de oración (p. 651-2).

6. La doctrina verdadera es que Dios se sirve del hombre no sólo cuando ora; porque, en caso contrario, todas las 24 horas del día habría que darlas a orar, ya que el hombre debe darse al servicio de Dios totalmente. Pero Dios se sirve de otras cosas, a sus tiempos, más que de la oración, y huelga de que por ellas se abrevie, o se deje, a veces, la oración formal. Y es así como han entendido los doctos y santos que también se puede cumplir el *oportet semper orare...* Por lo demás, si los estudiantes han de conservar el cuerpo y tener dispuestas las potencias para aprender lo que estudian, en orden al servicio divino y bien de la Iglesia, ¿cuánto tiempo más quiere que den a la oración? (ib.).

---

[183] El padre Leturia afirma que esta persuasión de Onfroy era entonces corriente, en España; en el *Libro de la oración y meditación* de Fr. LUIS DE GRANADA y en el *Tratado de la oración* de S. PEDRO DE ALCÁNTARA se dio forma elegante a esa misma persuasión y se expresó la atmósfera contemplativa de Portugal y España en aquellos decenios: cf. *Estudios Ignacianos*, II (Roma 1957) 204, 200. Pero ellos hablaban de hora y media o dos horas como tiempo necesario para la oración: GRANADA, *Obras*, ed. Cuervo (Madrid 1906) II, 255; ALCÁNTARA, c. XII, aviso 6. Pedro de Alcántara es muy matizado indicando que el que por sus ocupaciones no puede dar mucho tiempo, dé al menos el óbolo de su pobreza de tiempo, como la viuda del evangelio; que Dios no dejará de proveernos, con tal que no haya negligencia por nuestra parte. En cambio, en el *Via spiritus* Onfroy habría podido leer que ya en el *estado corpóreo* hay que acostumbrarse al recogimiento, empezando por media hora y añadiendo cada vez más «hasta que en su ánima haga una costumbre por la qual ya ligeramente se pueda recoger y perseverar en la oración mental siquiera hasta dos horas y media» (f. 28v).

Solución de la crisis

En el campo de las decisiones concretas de gobierno, expusimos brevemente al comienzo cómo reaccionó san Ignacio. Sólo nos queda completar aquí lo ya dicho, y perfilar sus implicaciones históricas. Al padre Araoz se envió una copia de lo que al duque se había escrito sobre Texeda y las revelaciones [184]. Al duque se le envió, junto a la instrucción, y con fecha 27 de julio 1549, la tajante y solemne carta que ya conocemos. De ella suprimió san Ignacio el párrafo en que se contenía la más fuerte amenaza [185]. Bastaba lo escrito para que el santo duque se diese cuenta del tono especialmente grave del fundador.

Al padre Oviedo se le había exonerado del cargo de superior, que tomó provisionalmente el padre Francisco Saboya [186]. Todo ello de acuerdo con el parecer del duque, que, como hombre de gobierno, sabía apreciar las cualidades y los límites del padre Oviedo, tanto tiempo su confesor [187].

En agosto, el duque se había ausentado de Gandía. Marchó a Valencia, entre otros motivos, para tratar del concierto de los pleitos con su madrastra [188]. El 17 de octubre podrá comunicar a san Ignacio el gozo que le había proporcionado ver solucionado, al fin, asunto tan engorroso [189]. Pero sabemos que para el 6 de septiembre había recibido ya la misiva ignaciana de ultimos de julio sobre las revelaciones y profecías de Gandía. Difirió la respuesta hasta la vuelta del mensajero que envió al padre Araoz [190]. Luego padeció unas fiebres. Pero no descuidó el encargo de san Ignacio. Creemos que hay que referir a nuestro asunto el párrafo incluido en su carta a Roma del 17 de octubre: «En lo que V. P. mandó se pusieron los mejores medios que supe para el effecto dello, y assi está

---

[184] « Sobre Texeda y revelationes, que allá verá una copia de lo que se scrive al duque sobre ellas» : *Epp.* II, 502 : julio de 1549.

[185] El párrafo suprimido decía : « Digo de todas partes, queriendo la Compañía tenerlos en ella ; que, esto faltando, no menos esperamos en el Señor nuestro que ella andará adelante con poco o ningún detrimento de los que quieren variar de su doctrina y costumbres, la qual variaçión siendo en cosas esençiales, yo me persuado en el mismo Señor de todos que la Compañía no podrá tolerar, porque siendo división en ella, sería desolaçión, y por huyr désta, y también de causa alguna por pequeña que fuese, a ella, debemos buscar y con mucha diligençia, todos los medios posibles y conçedidos a nosotros por el nuestro Criador y Señor» : *Epp.* II, 495 : aparato. Quizás pareció demasiada carga. Téngase en cuenta que sólo unos días antes, el 24 de julio, había salido de Roma la congratulación al padre Mirón por su profesión (*Epp.* II, 491). En cambio, con la misma fecha se había suprimido el párrafo equivalente dirigido al padre Oviedo, en carta común para los dos votantes : véase el aparato crítico ibid., 490.

[186] Ibid., 502-503.

[187] Cf. ibid., 648-649 y *Borgia*, II, 569 ; *Mixt.* II, 115 : « parésçele que, yéndose él, no sería a propósito que quedase por rector el que agora está, asy porque no deben sus gentes de gustar mucho dél, como por no tener tanto talento para rregir...».

[188] *Mixt.* II, 264.

[189] *Borgia*, II, 563.

[190] Ibid., 561.

remediado quasi en todo, y espero en breve lo estará en todo ; mas con la respuesta del P. Araoz me declararé más, respondiendo más largo» [191].

A 30 de noviembre ya pudo escribir :« Bendito Dios, estoy bueno y con desseo de saber la summa de las gracias concedidas, para más alabar al Señor, y para suplicar a V. P. que en ellas, y en lo que está en facultad de V. P., se acuerde de nombrar al P. Mre. Andrés, a quien devo y amo tanto como es razón ; çertificando a V. P. que, con lo que me escrivió, yo he usado de su autoridad, *et in nomine tuo*, después del Señor nuestro, *mutavi homines* ; y assi está muy consolado y muy buen estudiante, etc. Por lo qual buelvo a suplicar a V. P. esta gracia, suplicando también le escriva consolándole y congratulándose de lo que escrivo ; porque al fin es hijo verdadero de la Compañía, aunque por su pureza desseó ser *ut passer solitarius in tecto*» [192].

No hubo necesidad de poner en ejecución ningún medio drástico. El remedio vino como de mano de santo. San Ignacio escribió una carta cariñosa a Oviedo, siguiendo el consejo del duque [193]. Gozaba el duque en hacer de ángel de paz. Poco después escribía a san Ignacio : « A Mre. Andrés dio la vida la carta de V. P., tanto, que anda besando el nombre y firma de V. P. en las cartas o provisiones, y habla otro lenguaje : Bendito Dios por todo» [194].

El padre Francisco Onfroy habría salido de Gandía antes de que llegara a conocimiento de Oviedo la instrucción ignaciana sobre sus ilusiones proféticas : « Procediendo adelante su tos — escribe Oviedo a 2 de septiembre de 1549 —, la qual pareçe yr en disposiçión de tísica, por parecer del médico y del señor duque ha ydo a Valençia con los hermanos a mudar ayre» [195]. A juicio de los médicos, no tenía ya remedio aquella tisis [196]. De ella murió en Valencia en junio de 1550. Probablemente no hubo necesidad, ni oportunidad, de comunicarle el juicio sobre sus ilusiones.

De fray Juan sabemos que salió de Gandía en julio de 1550 y que ya no pudo volver más. Pero ya desde primeros de 1550 se puede decir que no se habla más del asunto que nos ha ocupado en el colegio de Gandía [197].

---

[191] Ibid., 563-564.
[192] Ibid., 566.
[193] *Ep.* II, 651 ; el 13 de enero de 1550.
[194] *Borgia*, II, 568 : a 31 de marzo de 1550.
[195] *Mixt.* II, 278.
[196] Ibid., 286.
[197] Recordamos la afirmación del padre Piñas acerca del cambio de ambiente que ya existía a su llegada a Gandía en 1550 (segunda mitad) : *Mixt.* V, 820, 817 ; cf. notas 133-135 y *Chron.* I, 443-444. — Es natural que se perpetuase el recuerdo de aquellos tiempos, así como la figura y la fama de fray Texeda y sus revelaciones. En esa tradición se encuadra fácilmente la conversación de Nadal con Borja, a la que hicimos alusión en la nota 172.

La nave de la Compañía superó así uno de los escollos que le salieron al paso en su incipiente singladura. Era todavía un puñado de apóstoles ambulantes esparcidos por el mundo, y unos cuantos grupos de jóvenes estudiantes, que comenzaban a atraer sobre sí la atención del mundo cristiano y a despertar interés, por su posible contribución a la instrucción de la juventud y a la renovación del espíritu en la Iglesia ; o bien despertaban sospecha, en algún ojo avizor, por temor de que pudieran arruinarla con sus novedades. Se necesitaba pulso y mano segura en el timón.

En nuestro caso la borrasca fue originada por dos hijos suyos de buena voluntad, fervientes ; pero falsamente iluminados, con un falso espíritu de reforma desviado e inoportuno. Sus actitudes y errores se insertan perfectamente en su época y ambiente histórico, en sus lecturas y en la mentalidad ascética española donde crecieron. La presencia de fray Juan de Texeda, espiritual sin letras, pero profundamente entregado al mundo de las experiencias interiores de la oración y sus fenómenos extraordinarios, pudo quizás contribuir a hacer más aguda y duradera la crisis que representa el caso de Gandía ; con todo, en los dos protagonistas principales, Oviedo y Onfroy, había materia para ello. No sabemos cuál habría sido el fin de Onfroy de no haber intervenido en su vida aquella enfermedad. Lo cierto es que la Providencia de Dios, con la humildad y profunda adhesión a la obediencia del padre Oviedo, el pulso y mente iluminada de Ignacio de Loyola, y la discreta suavidad bondadosa de san Francisco de Borja, quiso que el obstáculo fuese superado con garbo, y aun con fruto espiritual duradero para los que en él intervinieron como principales actores.

Los conflictos entre carisma e institución, entre espíritus invadidos por sentimientos de reforma y jerarquia que se verá llamada a intervenir con su autoridad y discreción, pueden encontrar en esta página de la historia jesuítica más de una sugerencia útil e inspiración para la conducta. La Compañía podrá reconocer en el caso de Gandía un ejemplo de los obstáculos que hubo de superar en sus comienzos cuando, esparcida acá y allá en comunidades de jóvenes de extraordinaria buena voluntad, tuvo que echar mano de superiores improvisados, sin gran experiencia, y sin el respaldo de una tradición de familia que asegurara los elementos esenciales de su espiritualidad y modo de proceder.

APÉNDICE

Comunidades jesuíticas de Gandía y Valencia (1547 y 1549)

ARSI, *Arag. 15*, ff. 22-24.

Ihs. Gandía. 25 die iunii 1547.

Maestro Andrés de Oviedo, sacerdote, natural de la villa de Yllescas de la dióçesi de Toledo[a], hijo de Pero Gonçález de Oviedo y de Mayor de Avila, defuntos. Tendrá 31 años. A oydo el curso de artes en Alcalá donde se graduó, y oyó cerca dun año theología allí del doctor Medina; después, en la Compañía, aviendo tornado a oyr las artes, avrá oydo otros dos años de theología, en vezes, poco más o menos, de manera que podrá tener hasta tres años de theología. Entró en la Compañía en Roma, a 19 de junio 1541.

Maestro Vincente Salvador, sacerdote, natural de Denia, del arçobispado y diócesi de Valençia, hijo de Miguel Salvador, defuncto, y de Margarita[b] de Muros; de edad de 28[c] años. A oydo el curso de artes en Valençia, donde se graduó y oyó quatro años[d] continuos y más de theología escolástica. Entró en la Compañía[e] a 12 de febrero 1547[f].

César del Aversano, subdiácono, natural de Avers, de la diócesi de Nápoles, hijo de Sigismundo del Aversano, defuncto, y de Reçia de Petino; de edad de 26 años. A oydo de grammática hasta dos años no cumplidos. Entró en la Compañía a 8 de setiembre 1543.

Alberto[g] Cavallino, natural de Módena[h], hijo de Françisco Cavallino y de Bartholomea Boçales, defuncta; de edad de 19 años. A oydo lo que se a leydo de las artes en Gandía, aún no un año cumplido. Entró en la Compañía a 26 de noviembre 1543.

[22v] Juan Garçía, portugués, de quatro órdenes menores[i] ordenado, natural de Piñell, de la diócesi de Viseo, hijo de Juan Garçía y de Ysabel Martines, defunctos; de edad de 22 años. A oydo dos años y más de grammática antes que entrase en la Compañía; al presente sirve y no estudia. Entró en la Compañía a 10 mayo 1546, de edad de 22 años.

Manuel de Sá, portugués, ordenado en quatro órdenes menores, natural de Villa de Conde, de la diócesi de Braga, hijo de Simón Vaz y de Filipa de Sá; de edad de 18 años. Ha oydo las artes de un preçeptor que leye en Coimbra en el Collegio de los hyerónimos, frayle, y a oydo en Valençia quatro o çinco meses de theología, y lee al presente las artes en Gandía. Entró en la Compañía a 25 de junio 1545.

Antonio Cordeses, de prima tonsura, natural de la villa de Olot, de la diócesi de Gerona; hijo de Juan Cordeses y de N., defunctos; de edad

---

[a] tendrá 31 años *tachado* ‖ [b] Mulos *tachado* ‖ [c] 26 *tachado* ‖ [d] y más *tachado* ‖ [e] el mes *tachado* ‖ [f] *párrafo tachado*: Maestro Ambrosio Obispo Sacerdote natural de Lira de la diócesi Camaratensi hijo de Juan Obispo y de Madalena Basan de edad de 26 años a oydo el curso de las artes en Lovaina donde se graduó y en theología avrá oydo despues que esta en la Compañía (aviendo pasado algo de las artes), hasta medio año de theologia poco mas Entro en la Compañia el año de 1544, después de Penthecostes ‖ [g] de Módena *tachado* ‖ [h] de la *tachado* ‖ graduado *tachado*

de 27 años. A oydo la grammática y dos años de leyes y de cánones; aora oye el curso de las artes en Gandía, y andan en fin del primer año. Entró en la Compañía a 11 de octubre 1545.

Symón de Oliveyra, portugués, de quatro órdenes menores, natural de la villa de Santarén, de la de Lisboa; hijo de Juan Hernández y de Ysabel Hernández; de edad de 18 años. A oydo la grammática y un año y más de artes, y aora oye el curso de las artes en Gandía. Entró en la Compañía a 23 de diziembre 1546.

† Alonso[k] de Yllescas, sacerdote, natural de Caçorla, de la diócesi de Toledo; hijo de Juan de Yllescas y de Guiomar de Caçorla, defuncta; de edad de 26 años. A oydo el curso de las artes en Alcalá, donde oyó un año y quatro meses de theología. Entró en la Compañía en el mes de hebrero 1547.

Hecha en Gandía a 25 de Junio 1547.

[23r] Maestro[l] Mirón, sacerdote, natural de Valencia, de la diócesi mesma; hijo de Diego Mirón y de Isabel Doménech; de edad de 29 años. Ha oydo el curso de las artes en Valencia y en París. He[m] oydo quatro años de theología. Entré en la Compañía, ha cinco o seis años que estoy en la Compañía de Jesús.

Petrus Canalis, natural de Francia, cerca de León, diócesi de León; de veyte años. Acaban ahora el curso de las artes en Valencia. Ha tres años que está en la Compañía de Jesús.

Ioannes Gottan, natural de Francia, cerca de León, de la diócesi de León; de veynte y dos años. Acaba ahora el curso de las artes en Valencia. Ha tres años que está en la Compañía de Jesús.

Cristóval Sempere, natural de Mallorca, de la mesma diócesi. Terná desiocho años. Acaba ahora el curso en Valencia. Ha ocho meses que está en la Compañía de Jesús.

[23v] Benito Llorens, natural de Catalunya, de la diócesi de Tarragona. Acaba ahora el curso en Valencia. Ha medio año que está en la Compañía de Jesús.

Francisco Gallo de Onfroy, sacerdote, natural normán de Francia, diócesis Constantiensis. Ha oydo quatro[n] años de theología. Ha sinco que entró en la Compañía de Jesús.

Hecha a veytisinco de junio, año 1547.

[Al fondo y al margen de la página :] Los estudiantes de Valencia y Gandía.

[24r] Lista de los padres y hermanos del collegio de Gandía [1549]
Maestre Andrés, sacerdote, professo, theólogo, espanyol

el padre César[o], studiante en artes, italiano
el padre maestre Bautista[o], theólogo, docto, espanyol
el padre bachiller Roma[o], bachiller en cánones, español
el padre maestre Savoya[o], theólogo, spanyol

---

[k] *antes de* † *Alonso* hecha a 25 de Junio 1547 *tachado* || [l] *comienza otra letra que debe de ser la del P. Mirón* || [m] *por la primera persona, en que escribe desde aquí, se delata el autor: el P. Mirón. Creemos, por tanto, que a partir del f. 23r comienza la relación de los que estaban entonces en Valencia* (*cf. Mixt.* I, 355) || [n] sinco *tachado* || [o] *encima de la línea hay escrito con letra diferente* Sacerdote

el hermano maestre Joán Guttano, maestro en artes, francés
el hermano maestre Pedro Canal, maestro en artes, francés
el hermano maestro Hemanuel de Saa, maestro en artes, portugués
el hermano maestro Benedicto, maestro en artes, espanyol
el hermano Antonio Cordeses, bachiller en artes, espanyol
el hermano Alberto Caballino, studiante en theología, italiano
el hermano Francisco Carreras, studiante en artes, mallorquín
el hermano Miguel Jover, studiante en grammática, mallorquín
el hermano Pedro Sancta Cruz, diácono, studiante en grammática, spanyol
el hermano Rodrigo Çorrilla, studiante de grammática, espanyol
el hermano Pedro Gutiérrez de Santa Cruz, estudiante en grammática, spanyol
el hermano Pedro Yvañes, hortelano, espanyol
el [p] liçenciado Azevedo, médico y çirujano, natural de Valladolid, de edad de 34 años, que agora fue a Gandía, y está allá en el Colegio, determinado para la Compañía.

[24v] Al muy Rvdo. Padre mío en Jesuchristo el doctor Araoz, provincial de la Compañía de Jesús, en Sant Antonio, frontero de la Charidad, en Valladolid.

[Al margen :] Lista de los de Gandía [q].

---

[p] *con tinta y letra diferente deste* el *hasta el final del f. 24r* ‖ [q] *el párrafo correspondiente al Lic. Azevedo se debió de escribir hacia noviembre de 1549, y no en Gandía* (*v.* agora fue a Gandía) ; *ya que hacia el 11 de noviembre 1549 fue enviado de Alcalá a Gandía el tal licenciado. El resto de la lista se escribió después del 8 de mayo de 1549 fecha en la que se graduó bachiller en artes Antonio Cordeses* (*cf. Mixt.* II, 330 *y* 200-201). *Probablemente en septiembre u octubre, pues ya no estaba en Gandía el P. Onfroy.*

SUMMARY

This article is a new study of the problem of Gandía, that is, the temptation and strange proposal of Fathers Oviedo and Onfroy that provided the occasion for one of the most important Ignatian documents on the question of spiritual illusions. St. Ignatius saw, behind the particular case, the environment in which it was inserted and the threat that it offered to the spiritual orientation of the Order which he had founded.

In the work the historical and spiritual coordinates of the epoch and of the college of Gandía are brought in, with evaluation of concrete circumstances, in an effort to give a full profile of an episode ordinarily dealt with in general statements or as an episode wrapped somewhat in a cloud of myth within biographies or more general histories. It was an epoch of insecurity and expectation. In an atmosphere of eager desire for reform in the Church, the spirit of prophecy abounded, mixed with the predictions of an angelic pope proper to the Joachimites. In Rome itself St. Ignatius had had to deal with various cases of prophetism. The case of Guillermo Postel, an ex-Jesuit, is well known; and it was still recent history.

As regards the problem of Gandía, two moments are to be distinguished. In the first the mystico-prophetic aspect does not appear, but there is a danger of deviations in Jesuit spirituality. In the second Fathers Oviedo and Onfroy, in contact with Fray Juan Texeda and influenced by him, are shown to be under the influence of a reformist prophetism which they wish to apply to the Society. A profile is given of the historical data presently known on Francisco Onfroy, Andrés de Oviedo and Juan Texeda, on the situation in Gandía and the possible influence they may have had on each other, drawing from the documents published in MHSI, the catalogues of the ARSI, Franciscan sources, and the anonymous «Vida» of Fray Juan Texeda, an unpublished manuscript in the Archivo Histórico Nacional of Madrid.

Texeda did not go so far as to reside with the Jesuits in the college of Gandía. He probably found lodging in the quarters of the chaplain of the Poor Clares. It is much more likely that the place of his birth was Serrejón than that it was Torrejón, of the province of Cáceres. Father Oviedo's interior crisis was over the question of the vital balance to be maintained between prayer and activity. This came to a head while the Duke was absent from Gandía because he had to assist at the *cortes* of Monzón of 1547. Oviedo's retiring to a hermitage near Gandía, which lasted 19 days beginning with August 14 of that same year, was a sort of trial for the retreat of seven years that he will propose later. Onfroy had also had the same desire for the «desert» before Christmas of that year, when Texeda had not yet returned to Gandía from Rome. The article cites the spiritual readings that could have contributed to these ideas. They probably received the support of Texeda at a later time. The opinion that the Duke expressed to Oviedo concerning those desires was that, although they should not be put into practice, they obliged him to give thanks to God, who was granting Oviedo the reward of solitude while he remained in society and the reward for the labors of the desert without making him pass through them. St. Ignatius, seeing in such desires the fruit of an environment that could endanger the spirit-

uality proper to the newly-founded institute, quickly set to remedying the situation. He named Father Araoz visitor to the Society in Spain, with special powers to deal with this problem. He sent a letter to Oviedo in which he exhorted him to obey his superiors while gently dissuading him from carrying out his plan. He had the Duke intervene with his tact and authority.

In the second period of the problem of Gandía, Oviedo and Onfroy outlined for St. Ignatius the problem of the reform of the Society in the matter of prayer on an institutional level, supporting their ideas in a prophetical spirit that showed that they were influenced by the predictions of an angelic pope. St. Ignatius considered the matter of some importance and named a commission to give its opinion. The document drawn up by the commission was revised and corrected by St. Ignatius personally. The article studies the original along with the autograph corrections. From it we know in greater detail the proposals of Oviedo and Onfroy. Oviedo had allowed himself to be guided by excessive credulity because of his admiration for Texeda. Onfroy had fallen into various errors regarding the state of the Society both institutionally and in practice, particularly in regard to prayer, aside from others on Texeda, his prophecies and charisms, and concerning the utopian psychological conditions of a so-called « supernatural state ». The document provides one of the richest storehouses we have on the matter of discretion of spirits and for the understanding of Ignatius' attitude on prayer. It was sent to those interested through the mediation of the Duke, together with a letter in which St. Ignatius had canceled the strongest and most threatening paragraph. Duke Borgia carried out his mission with gentleness and firmness, afterwards asking for some word of consolation for Oviedo. St. Ignatius then sent a letter to Oviedo that « gave new life » to the good father. Onfroy died the following year in Valencia, where he had gone to cure his tuberculosis and where he already was when the letter-document of St. Ignatius arrived in Gandía. Fray Juan Texeda left Gandía in June of 1550 and died August 8 in Valladolid.

The article is an attempt to make a contribution to the historical description of how the Society of Jesus overcame one of the obstacles to its progress. The situation which gave rise to this case seems to be the still embrionic state of the constitutional structures of the Society, whose members were scattered in small groups in many parts of the world and had to face concrete difficulties while making use of superiors who sometimes did not have much experience and were without the background of a tradition that would guarantee the essential elements of its spirit and manner of life.

An appendix presents catalogues that offer varied data concerning the Jesuits of the colleges of Gandía and Valencia in 1547 and 1549.

LA CRITICA FILOLOGICA DI PETAU E HARDOUIN E L'EDIZIONE PARIGINA DEL 1684 DELLE ORAZIONI DI TEMISTIO[1]

RICCARDO MAISANO - Università di Salerno.

Nel 1684 fu pubblicata a Parigi dallo stampatore Mabre-Cramoisy, direttore della Regia Tipografia, la prima edizione completa delle *Orazioni* di Temistio, il cui ordinamento e la cui numerazione sono tuttora seguìti dagli editori moderni[2]. Il volume, che comprendeva il testo greco delle orr. 1-33 corredato da traduzione latina a fronte, da note e da indici cronologico e analitico, era curato dal gesuita Jean Hardouin per la parte riguardante le tredici orazioni che vedevano la luce per la prima volta, mentre per il resto riproduceva, con miglioramenti e aggiunte, l'edizione pubblicata sessanta anni prima da Denys Petau, anch'egli gesuita. Anche se ovviamente superato, per alcuni aspetti, dal progredire della scienza filologica e dalla recente edizione critica teubneriana, il volume rimane come testimonianza concreta del metodo di lavoro e degli interessi di due esponenti caratteristici dell'erudizione secentesca, e rappresenta tuttora una tappa fondamentale nella storia del testo di Temistio.

Quale fu il contributo filologico di Petau e Hardouin? Di quali strumenti disponevano e che scopo si proponevano i due studiosi nell'approntare la loro edizione? E come si colloca l'edizione parigina del 1684 nella vicenda culturale delle *Orazioni* di Temistio? La risposta a queste domande, che cercheremo di dare nelle pagine che seguono, non pretende di essere definitiva, ma vuol contribuire a delineare con qualche rilievo l'opera filologica e culturale dei due editori, mettendone in evidenza l'originalità e i limiti, il valore intrinseco e i risultati raggiunti[3].

---

[1] Le pagine che seguono traggono spunto da uno studio, attualmente in preparazione, sulla testimonianza culturale offerta dalle orazioni di Temistio e sul *Fortleben* dell'oratore nel medioevo e in età moderna.

[2] Θεμιστίου λόγοι λγ'. Themistii *Orationes XXXIII.* e quibus tredecim nunc primum in lucem editae. Dionysius Petavius e Societate Jesu Latine plerasque reddidit, ac fere vicenas Notis illustravit. Accesserunt ad easdem XX. orationes notae alternae, ad reliquas tredecim perpetuae Observationes Joannis Harduini ex eadem Societate. Parisiis, in Typographia Regia, ... MDCLXXXIV.

[3] Non mancano studi monografici sui due eruditi (avremo modo di citarne alcuni piú avanti). Tali studi sono tuttavia di scarsa utilità per la nostra ricerca, perché non tengono quasi mai presente l'aspetto filologico della loro opera. Si raccomanda invece, per la

1. L'attività di Denys Petau nel campo degli studi classici.

Denys Petau (nato ad Orléans il 21 agosto del 1583, morto a Parigi l'11 dicembre del 1652) apparteneva ad una famiglia dedita da piú generazioni agli studi : il prozio Paul Petau (1568-1614) fu un noto antiquario, e il padre Jérôme, commerciante ma cultore di belle lettere, impartí a lui ed ai fratelli una eccellente educazione. Esperto fin dalla gioventú nel verseggiare in greco e in latino, seguí a Parigi i corsi della Sorbona, compiendo nel frattempo approfondite ricerche tra i manoscritti della Biblioteca Regia : in queste circostanze conobbe Isaac Casaubon, del quale divenne amico, e che per primo lo incoraggiò ad intraprendere l'edizione di tutte le opere di Sinesio. All'età di vent'anni ottenne la cattedra di filosofia presso l'università di Bourges ; nel 1609 era a Reims come professore di retorica, e da lí nel 1613 passò a La Flèche, per giungere infine, nel 1618, a Parigi : qui, al Collegio di Clermont, insegnò dal 1621 al 1644 teologia dogmatica, acquistando una solida fama in tutta Europa. Fin dal 1605, dopo essere stato suddiacono e poi canonico ad Orléans, era entrato, a Nancy, nella Compagnia di Gesú, anche in seguito all'incoraggiamento di Fronton du Duc [4].

Come ebbe occasione di ammettere lo stesso Wilamowitz, che non nutriva peraltro alcuna simpatia per gli eruditi secenteschi, e in special modo per i francesi, il Petau va considerato senza dubbio la figura piú notevole fra i gesuiti del XVII secolo nei vari campi degli studi critici [5]. Gli nocque non poco (e gli studiosi citati nelle note precedenti non hanno mancato di rilevarlo) l'aspra polemica che nella *Doctrina temporum* sostenne contro l'opera dello Scaligero, suo predecessore negli studi di cronologia e fondatore di tale scienza ; tuttavia buona parte del suo valore di studioso rimane legata ai lavori filologici, alcuni dei quali (come l'edizione di Sinesio o quella dello storico Niceforo) hanno conservato grande importanza fin quasi ai giorni nostri. Daremo qui di seguito l'elenco delle opere filologiche del Petau, giovandoci, ove possibile, di un esame diretto di esse ; negli altri casi abbiamo tenuto conto delle indicazioni fornite

---

ricchezza delle informazioni e l'inquadramento storico, il capitolo *Controriforma e bizantinistica dei Gesuiti* del volume di A. Pertusi, *Storiografia umanistica e mondo bizantino* (Palermo 1967 ; p. 67-82), dove sono messi in evidenza i motivi e i caratteri essenziali dell'interesse per gli autori greci da parte dei maggiori studiosi del tempo.

[4] La monografia piú completa è tuttora : J.-C. V. Chatellain, *Le père Denis Petau*, Paris 1884; per il suo pensiero teologico : P. Galtier, *Denys Petau*, in *Dict. théol. cath.*, XII (Paris 1933) col. 1313-37. Un contributo recente assai valido è : P. Di Rosa, *Denis Petau e la cronologia*, AHSI 29 (1960) 1-54. Ancora utili : F. Stanonik, *Dionysius Petavius. Ein Beitrag zur Gelehrten-Geschichte des XVII. Jahrhunderts*, Graz 1876 (Festschrift der K. K. Universität Graz aus Anlass der Jahresfeier am 15. November 1875 : da questo studio abbiamo tratto le notizie biografiche e alcuni dei dati relativi alla sua opera) e G. Dupont-Ferrière, *Du Collège de Clermont au Licée Louis-le-Grand*, I-III, Paris 1921-25 (importante anche per la storia dello studio del greco).

[5] U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Geschichte der Philologie*, trad. it. (Torino 1971²) 61.

dal repertorio di De Backer-Sommervogel [6], che contiene l'unica bibliografia completa sia degli scritti del Petau che di quelli di Hardouin [7].

I. Synesii *Dio*, vel de ipsius vitae instituto, interprete Dionysio Paeto. Questa traduzione giovanile, che, come denota anche l'incertezza nella latinizzazione del cognome, risale agli anni precedenti il suo noviziato, fu pubblicata all'inizio del volume *in folio* : Dionis Chrysostomi *Orationes LXXX*, Lutetiae, Claud. Morellus, MDCIV ; il testo di questa versione fu poi rivisto negli anni successivi e riapparve, notevolmente migliorato, nell'edizione di Sinesio curata dal Petau otto anni dopo.

II. Συνεσίου 'Επισκόπου Κυρήνης ἅπαντα τὰ εὑρισκόμενα. Synesii Episcopi Cyrenes *Opera quae extant omnia*, Graece ac Latine nunc primum coniunctim edita, interprete Dionysio Petavio, ... Lutetiae, sumptibus Sebastiani Cramoisy, MDCXII. Il Petau diede l'edizione di tutte le opere note di Sinesio, basandosi su alcuni codici della Biblioteca Regia, e corredandola di traduzione e note erudite. L'opera ebbe grande fortuna : ristampata nello stesso anno dall'editore Morel, conobbe altre edizioni nel 1633 (con molte correzioni e un'appendice critica in risposta ad alcuni emendamenti proposti dal Croy) e poi nel 1640. Dopo la morte dell'editore, venne ristampata nel VI volume della *Bibliotheca Patrum* pubblicata a Lione nel 1677, e infine inserita nel t. LXVI della *Patrologia Graeco-Latina* del Migne. La traduzione latina dell'*Encomio della calvizie*, particolarmente felice nel rendere con gusto lo stile dell'originale, venne inserita dal Krabinger nella sua edizione dell'opuscolo, stampata a Stoccarda nel 1834.

III. Themistii Euphradae *Orationes XVI*, Flexiae,... MDCXIII. Di quest'opera parleremo diffusamente piú avanti, al § 3, V.

IV. 'Ιουλιάνου αὐτοκράτορος λόγοι γ'. Iuliani Imperatoris *Orationes III panegyricae*, ... Flexiae, apud Iacobum Rezé, MDCXIV. Per le prime due orazioni e per una parte della terza si trattò di una *editio princeps* : il Petau copiò il testo di esse da un manoscritto della Biblioteca Regia e ne diede la traduzione latina, con note e congetture critiche [8].

V. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Νικηφόρου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως 'Ιστορία σύντομος ... S. Nicephori Patriarchae Constantinopolitani *Breuiarium historicum*, ... Parisiis, apud Sebastianum Chappelet, MDCXVI. L'edizione fu ristampata a Parigi nel 1648 nel « Corpus Byzantinae Historiae », a Venezia nel 1729 e a Bonn nel 1829 nel « Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae », senza variazioni di rilievo. Il Migne l'inserí infine nel t. C della sua *Patrologia*. L'opera riveste una particolare importanza per la disamina approfondita di molti dati cronologici, lungamente discussi dal Petau nelle note.

VI. Θεμιστίου Εὐφράδους λόγοι ιθ', ... Parisiis, ... MDCXVIII ; v. oltre, § 3, VII.

---

[6] SOMMERVOGEL, VI, 587-618; v. anche XII, n. 5110.

[7] Schematico, e per alcune opere poco chiaro, è W. PÖKEL, *Philologisches Schriftsteller-Lexikon* (Leipzig 1882) 205.

[8] Nel 1630 i panegirici di Giuliano a cura del Petau furono ristampati in 'Ιουλιάνου αὐτοκράτορος τὰ σωζόμενα,... Parisiis, ... MDCXXX, due volumi curati per il resto dal Chantecler e da altri. Nel 1696 le opere di Giuliano furono ripubblicate a Lipsia (insieme allo scritto di Cirillo di Alessandria contro Giuliano) da E. Spanheim, che conservò l'originario contributo del Petau ai panegirici.

VII. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἐπιφανίου Ἐπισκόπου Κωνσταντείας τῆς Κύπρου ἅπαντα τὰ σωζόμενα. Sancti Epiphanii... *Opera omnia*, ... Parisiis, ... MDCXXII. L'opera, pubblicata in due volumi *in folio* col concorso di ben tre editori, fu ristampata a Colonia nel 1682, a cura di Henri de Valois, e infine nei tomi XLI-XLIII della *Patrologia* del Migne, nel 1858. È opportuno ricordare a questo proposito che l'*Appendix ad Epiphanianas animadversiones*, apparsa a Parigi nel 1624, non contiene alcun contributo filologico del Petau, ma solo una serie di *dispunctiunculae* relative al sacramento della penitenza e alle istituzioni della chiesa primitiva.

VIII. Antonii Kerkoetii Aremorici (pseudonimo del Petau) *Animadversorum liber ad Claudii Salmasii notas in Tertullianum de pallio*, Rhedonis (= Parigi), ... MDCXXII. Si tratta di una serie di emendamenti proposti all'edizione del *De pallio* curata dal Salmasio, apparsa a Parigi in quello stesso anno e non priva di errori : la polemica continuò, con la pubblicazione di altri opuscoli da ambo le parti, durante tutto l'anno successivo.

IX. Διονυσίου τοῦ Πεταβίου... πάρεργα ἄττα. Τοῦτ' ἔστι τῶν τοῦ Κικερῶνος Παραδόξων καὶ τῶν αὐτοῦ τινων ἑτέρων μετάφρασις, ... Parisiis MDCXLIX. Anche se non propriamente filologica, l'opera si segnala per la padronanza della lingua greca e per la personalità dello stile.

X. Μάρκου Τουλλίου τοῦ Κικερῶνος Λαίλιος ἢ περὶ φιλίας ἑλληνιστὶ μεταφρασθεὶς ὑπὸ Διονυσίου τοῦ Πεταβίου, ... Lutetiae Parisiorum, ... MDCLIII.

XI. Alcune note ed emendamenti del Petau al *Lessico* di Esichio vennero inclusi dallo Schrevel nella sua edizione dell'opera [9].

Fra le carte inedite del Petau e fra le notizie sui suoi scritti perduti vanno segnalati anche alcuni lavori filologici, svolti o abbozzati. Nella sua biblioteca, infatti, fu rinvenuto un esemplare della *Naturalis historia* di Plinio pieno di note e di congetture manoscritte, che indicano forse la sua intenzione di pubblicare un'edizione pliniana, o almeno delle *animadversiones criticae* al testo [10]. Si apprende inoltre da una comunicazione del « Journal des Sçavants » del 1741 (p. 291) che il gesuita P. Oudin possedeva in quel tempo degli appunti sull'*Orator* di Cicerone dettati dal Petau ai suoi allievi durante il corso di retorica, quando ancora si trovava a Reims : di tali appunti, tuttavia, e dell'interesse del Petau per quel testo ciceroniano non rimane alcuna traccia.

È ricordata infine nel repertorio citato di De Backer-Sommervogel (VI, 614) una *Annotatio in Statium* manoscritta, conservata nella biblioteca del cardinale Mazzarino.

Gli interessi del Petau nei confronti delle letterature antiche si limitano quindi quasi esclusivamente al campo della grecità postclassica : le edizioni di Temistio, Giuliano, Sinesio e Niceforo rappresentano la somma delle sue opere maggiori, tutte piú volte ristampate e tenute in gran conto dai dotti dei secoli piú recenti. Naturalmente, gran parte di questi lavori si basa sull'interesse antiquario del Petau, che lo spinse ad approfondire lo studio di testi

---

[9] Hesychii *Lexicon* cum variis Doctorum notis, vel editis antehac vel ineditis, ... Lugduni Batavorum, ... MDCLXVIII (ristampato poi in due volumi nel 1766).

[10] Il lavoro del Petau fu probabilmente tenuto presente da Hardouin per la sua edizione pliniana *in usum Delphini* : v. oltre, § 2.

talvolta poco noti, allo scopo di chiarire dati e istituzioni alla cui conoscenza egli teneva piú che alle « belle lettere » in sé. Sulla base di questo tipo di interessi, egli coltivò estesamente la lettura diretta dei testi, sorretto in ciò da una non comune conoscenza della lingua greca : di tale conoscenza sono testimonianza non solo le versioni dal latino in greco dei testi di Cicerone (citate sopra, IX e X), ma anche le composizioni originali in questa lingua, in prosa e in versi [11].

Il concetto di « filologia » del Petau non corrisponde naturalmente alla moderna accezione del termine. Nella raccolta delle sue lettere, pubblicata nel 1652 [12], le epistole del II libro, definite « philologicae », trattano, quasi tutte, questioni di cronologia : è forse poco per affermare l'equivalenza, per il Petau, tra filologia e scienza cronologica, ma certamente la sua concezione di quella come « scienza dell'antichità » fu dovuta in gran parte ai suoi interessi antiquari.

2. Jean Hardouin.

Le notizie biografiche relative a Jean Hardouin sono di scarso rilievo. Nato a Quimper, in Bretagna, il 23 dicembre del 1646 da un libraio-editore, entrò appena quattordicenne nella Compagnia di Gesú, trasferendosi nel 1666 a Parigi, dove rimase tutta la vita. Fu bibliotecario e quindi insegnante di lettere, di retorica e di teologia positiva al Collegio di Clermont (dal 1683 chiamato « Collège Louis-le-Grand »), impegnandosi in innumerevoli dispute di carattere teologico oltre che culturale, e dedicandosi ad un'intensa attività letteraria che, pur essendo iniziata relativamente tardi, conta oltre cento titoli. Morí il 3 settembre del 1729 [13].

Il giudizio degli studiosi di filologia classica su Jean Hardouin è negativo [14]. Ciò fu dovuto essenzialmente ad alcune strabilianti

---

[11] Sulla straordinaria padronanza delle lingue latina, greca ed ebraica del Petau si sofferma a lungo Henri de Valois, il suo primo allievo, nel discorso funebre per il maestro : cf. Henrici Valesii *Oratio in obitum D. P.*, in *Vitae selectorum aliquot virorum*, Londini MDCLXXXI, p. 678-686. Per lo studio del greco nel Collegio di Clermont, cf. Dupont-Ferrière, *op. cit.*, I, 127.

[12] Dionysii Petavii Aurelianensis ... *Epistolarum libri tres*, Parisiis, ... MDCLII. Nel I libro sono raccolte le lettere dedicatorie di varie sue opere (due sono indirizzate a Luigi XIII, tre al cardinale di Richelieu, due, in greco, a Urbano VIII, ecc.) ; nel II sono le « philologicae », indirizzate in gran parte a vari confratelli della Compagnia di Gesú ; nel III infine sono raccolte le « officiosae ».

[13] Cf. E. Galletier, *Un Brêton du XVIIe siècle à l'avant-garde de la critique, le père Jean Hardouin de Quimper* (s.l.n.d. : anteriore al 1929) ; G. Martini, *Le stravaganze critiche di padre Jean Hardouin*, in *Scritti di paleografia e diplomatica in onore di V. Federici* (Firenze 1944) 351-364 ; J. van Ooteghem, *Un commentateur extravagant d'Horace* : *le Père Hardouin*, in *Les Études Classiques*, 13 (1945) 222-235. La bibliografia completa dei suoi scritti in Sommervogel, IV, 83-114. A. Pertusi (*Storiografia umanistica* cit., pp. 73, 81) sottolinea il legame assai stretto esistente fra la nascita della « teologia positiva » come materia d'insegnamento all'inizio del XVII secolo e l'atteggiamento filologico di ricerca oggettiva da parte dei gesuiti impegnati nella polemica anti-protestante, i quali furono quasi tutti *scriptores* del Collegio.

[14] Cf. ad es. J. E. Sandys, *A History of Classical Scholarship*, II (Cambridge 1908) 298-299 ; Wilamowitz, *op. cit.*, 65.

tesi, sulle quali non è certo il caso di soffermarsi qui [15]; prescindendo da esse il piú possibile, cercheremo invece di descrivere in breve i suoi lavori filologici.

I. L'esordio di Hardouin nel campo della letteratura latina è rappresentato da una lettera a M. de Carcavy, riguardante l'interpretazione di Plinio, *nat. hist.* XXXIII, 3, dove si fa cenno al sistema monetario dei Romani: un estratto di tale lettera fu pubblicato dal « Journal des Sçavants» del 1681 (p. 73-84). L'interpretazione fu modificata da Hardouin stesso nella monografia sui *Nummi antiqui*, da lui pubblicata tre anni piú tardi.

II. Poco tempo dopo apparve, nella medesima annata del « Journal des Sçavants» (p. 113-117), una nota erudita ad Orazio (*carm.* I, 36,10: « Cressa ne careat ... nota»), dove è ancora l'interesse numismatico a dargli lo spunto per commentare le parole del classico.

III. L'edizione completa delle *Orazioni* di Temistio, apparsa nel 1684 (di essa parleremo diffusamente piú avanti), è da considerarsi la prima opera compiuta di Hardouin nel campo filologico classico.

IV. C. Plinii Secundi *Historiae naturalis* libri XXXVII, quos interpretatione et Notis illustravit Joannes Harduinus... in usum serenissimi Delphini. Parisiis, ... MDCLXXXV. La collana di classici latini « in usum Delphini» è nota oggi quasi esclusivamente per i suoi pregi tipografici, ed ha solo nell'edizione pliniana di Hardouin e in quella dei *Panegyrici veteres* di Jacques de La Baune i suoi elementi di valore. La *Storia naturale* di Plinio edita da Hardouin ebbe grande fortuna negli anni successivi, come è attestato dal numero di ristampe e di rifacimenti [16]: subí tuttavia un notevole scadimento dal punto di vista scientifico a causa delle « nuove interpretazioni» inserite da Hardouin nelle sue note, le quali, col sostenere tesi audaci fino all'assurdo, tolsero credibilità all'intero lavoro.

Dopo la dedicatoria, Hardouin illustra nella prefazione la sua opera di emendazione, riconoscendo il suo debito nei confronti degli studiosi che l'hanno preceduto (Carlo di Santa Maura, il Bossuet, P. D. Huet) e aggiungendo una particolareggiata storia delle edizioni a stampa, con una serie di giudizi critici su Ermolao Barbaro, sul Gelenio, su Beato Renano e altri.

---

[15] Tutte le opere classiche a noi giunte, fatta eccezione per Plauto, Cicerone, Plinio il Vecchio, *Georgiche* e *Bucoliche* di Virgilio, *Satire* ed *Epistole* di Orazio, Omero ed Erodoto, non sarebbero altro che tardive e maldestre falsificazioni medioevali compiute da monaci benedettini ispirati da un tale Severo Arcontio; tutti i concili ecumenici precedenti quello di Trento non avrebbero mai avuto luogo; l'originale dei vangeli sarebbe stato scritto in latino e solo in un secondo tempo tradotto in greco; l'autore della *Divina Commedia* sarebbe stato adepto di una setta segreta assai vicina all'ambiente dell'eretico e riformatore John Wyclif. L'assurdità di simili tesi, unitamente alla pittoresca personalità dello studioso che ardiva sostenerle, impedirono che la parte costruttiva della sua opera venisse in luce, e permisero il fiorire di una vasta letteratura aneddotica sul personaggio.

[16] La seconda edizione, curata dallo stesso Hardouin, apparve nel 1723-24 a Parigi in tre tomi, e fu ristampata nel 1741: si differenziava dalla prima per un gran numero di riproduzioni di antiche monete e per l'aggiunta di molte note paradossali, che furono criticate dal Crevier e da altri docenti universitari. La recensione del testo pliniano fatta da Hardouin venne utilizzata dal Barbou (1783) e, insieme alle note sue e di molti altri, dal Franz (1788-91). Una scelta delle note di Hardouin, insieme alla sua prefazione, fu riportata nell'edizione pliniana apparsa nella « Bibliothèque Latine» del Lemaire (Parigi 1827).

L'introduzione continua quindi con una breve biografia di Plinio, una scelta di testimonianze antiche e una bibliografia, dalla quale apprendiamo che Hardouin conobbe, per la ricostruzione del testo, venti manoscritti, e tenne presenti altrettante edizioni a stampa, oltre alle cinque traduzioni in lingue moderne venute alla luce fino ad allora. È ben diverso quindi il suo criterio da quello del Petau, il quale preferisce, come abbiamo visto, il testo inedito o edito parzialmente, su cui esercitare una critica, per cosí dire, di prima mano: Hardouin bada piuttosto a correggere e a reinterpretare un autore già noto, rivedendo il lavoro altrui.

Subito prima del testo vero e proprio sono elencati alfabeticamente i numerosissimi autori antichi, medioevali e moderni utilizzati nel commentario. Tale elenco, che conta circa quattrocentottanta titoli di oltre quattrocento autori diversi, può fornire un'idea adeguata della vastità del materiale librario di cui il gesuita poteva disporre e dell'ampiezza dei suoi interessi. Accanto alle edizioni piú recenti dei classici greci e latini (come i *Fenomeni* di Arato pubblicati ad Oxford pochi anni prima, o gli *Indica* di Arriano editi ad Amsterdam nel 1668) troviamo pubblicazioni scientifiche piú rare, come il *De re metallica* di Cristoforo Encelio, e scritti di storia locale, come il *Sito Riminese* di Raffaele Adimari [17]. Tutti i rami del sapere vi sono rappresentati: i sei libri *Disquisitionum magicarum* di M. Delrio per le arti occulte, gli *Exotica* del Clusius per la botanica, la *Mineralogia* del Caesius, e cosí via. Sarebbe lungo ed inutile fare qui un elenco dei riferimenti bibliografici: è invece piú interessante osservare come ad Hardouin non mancasse affatto (almeno in questo primo periodo della sua attività) un certo senso critico, non solo nella ricostruzione del testo pliniano, ma anche nella scelta delle edizioni di cui servirsi nelle citazioni e nelle discussioni erudite. Valga per tutti l'esempio di Erodoto, da lui citato secondo l'edizione curata da Jungermann e Sylburg (Francoforte 1608), senza mai tener conto della piú recente edizione londinese, curata da Th. Gale, criticamente inferiore.

V. Nel 1689 pubblicò, con un commento e un'ampia appendice, la lettera a Cesario di Giovanni Crisostomo (Sancti Joannis Chrysostomi *Epistola ad Caesarium Monachum.* Joannes Harduinus Societatis Jesu Presbyter notis illustravit... Parisiis, ... MDCLXXXIX). L'impegno profuso in questa edizione è tuttavia prevalentemente teologico, senza particolare rilievo per la critica testuale.

VI. Negli anni successivi, fino al 1724, l'attività di Hardouin si concentrò sulla numismatica, la teologia e le polemiche dottrinali o erudite: la filologia in senso stretto rimase esclusa, se non dai suoi studi, almeno dalle pubblicazioni [18]. Nell'annata 1724 dei « Mémoires de Tré-

---

[17] Fra le opere di cui Hardouin si serví nel suo commentario ve n'erano anche di recentissime, come i *Mémoires pour servir à l'histoire des plantes* del Dodart, che apparvero a Parigi pochi mesi prima dell'edizione pliniana.

[18] Solo in parte può essere annoverata fra le opere filologiche di Hardouin la sua *Apologie d'Homère*, apparsa a Parigi nel 1716. Quest'opera fu scritta con intento divulgativo, per controbattere (come afferma l'autore stesso) l'eccessivo simbolismo a cui indulgevano i suoi contemporanei nell'interpretare Omero e la sua cosmologia. Egli si preoccupa di analizzare con ogni cura le figure degli dèi che appaiono nell'*Iliade*, raccogliendo per ognuno di essi un gran numero di passi, onde ricavare un quadro completo delle credenze religiose di Omero. A questa parte, che rappresenta il nucleo centrale dell'opera, è preposta una parte piú breve, intitolata *Le veritable dessein de l'Iliade*, in cui si difendono l'unità strutturale del poema e il pieno rispetto delle norme che regolano le composizioni epiche.

voux», fra gli altri contributi di Hardouin è da segnalare (p. 842-849) l'emendamento di un passo di Tertulliano, *praescr. haer.* 49 [19].

Quattro anni dopo la morte di Hardouin apparve ad Amsterdam una raccolta delle sue opere minori edite e inedite: Joannis Harduini... *Opera varia*, Amstelodami, ... MDCCXXXIII. Questa silloge, a causa delle sue prese di posizione in campo teologico, fu messa all'Indice il 13 aprile del 1739, in mezzo a interminabili polemiche. Fra gli otto opuscoli che compongono il volume, i tre che seguono sono quelli che ci riguardano da vicino.

VII. *Platon expliqué* (p. 273-279 del citato volume *Opera varia*). Rispondendo a uno scritto dell'abate Fraguier (inserito dall'Olivet nella sua traduzione del *De natura deorum* di Cicerone), Hardouin dimostra con alcune citazioni dalle opere platoniche come il monoteismo di Platone non sia in alcun modo paragonabile a quello cristiano, opponendosi in ciò a un'opinione diffusa anche al tempo suo. La penetrazione del testo platonico, tuttavia, è assai ridotta, e tutto lo scritto dà un'impressione di notevole superficialità.

VIII. *Pseudovirgilius. Observationes in Aeneidem* (p. 280-327 del volume *Opera varia*). L'opera è suddivisa in tre capitoli: 1) *Aeneidem a Virgilio scriptam non esse*; 2) *Argumentum Aeneidos*; 3) *Vitia Aeneidos* (quest'ultimo è a sua volta suddiviso in dodici paragrafi di *Observationes* ai singoli libri). Hardouin osserva che nel poema sono violate tre volte le regole dell'epica classica: nell'argomento, che è tutto di fantasia, nell'azione, che non è unitaria, nella durata dell'azione, che è eccessivamente lunga. Le divinità, inoltre, sono raffigurate piú come delle marionette che come dèi. In aggiunta a tutto ciò, l'esegeta nota che l'episodio di Didone ricalca in modo trasparente i modi e le formule delle *fabulae amatoriae* del XIII-XIV secolo, con inaccettabili tendenze immorali, riscontrabili anche in altre parti del poema (cf. ad es. X, 325ss.). Tutto ciò lo conduce alla nota conclusione circa l'esistenza di un falsario medioevale, che si sarebbe servito del nome dell'autore delle *Georgiche* e delle *Bucoliche* per comporre un poema che non può in alcun modo appartenere alla latinità.

Esamineremo soltanto, brevemente, alcune sue osservazioni linguistiche, raccolte nei citati dodici paragrafi di *Observationes*, per fornire un campionario essenziale del metodo critico di Hardouin.

I luoghi dell'*Eneide* discussi dal gesuita sono in tutto 640, con particolare riguardo al I e al V libro, nei quali l'autore trova rispettivamente 81 e 76 indizi di non autenticità, mentre il meno attaccabile sembra che sia il VI, che mostra solo 23 «incongruenze». Le argomentazioni sono per lo piú brevi, di carattere astrattamente linguistico (avulse cioè dal contesto), e concluse da illazioni ingiustificate. Cf. i seguenti esempi (*op. cit.*, p. 291), riguardanti noti passi del II libro:

a) II, 129: *composito rumpit vocem, et me destinat arae.* «*Composito*, sine praepositione, pro *ex compacto*, positum audacter, obscure, barbare. Narratio Sinonis prolixa, taedii plena: et quae loquacem ac garrulum probet Aeneam».

b) II, 146: *ipse viro primus manicas atque arcta levari - vincla iubet Priamus.* «Quae potuit iubere Priamus *vincla levari* Sinoni, cum Sinon

[19] Sui «Mémoires de Trévoux» si veda C. SOMMERVOGEL, *Table méthodique des «Mémoires de Trévoux»* (1701-1775), *précédée d'une notice historique*, I-II, Paris 1864-65; A. DESAUTELS, *Les «Mémoires de Trévoux» et le mouvement des idées au XVIIIe siècle* (1701-1734), Roma 1956 (= Bibliotheca Instituti Historici S. I., 8).

ipse dixerit, versu 134, *eripui (fateor) leto me, et vincula rupi*? Idem in vate lapsus memoriae mox iterum occurrit, versu 153, ubi de eodem Sinone : *sustulit exutas vinclis*, Priami iussu scilicet, *ad sidera palmas*». Il *lapsus memoriae* è ovviamente da ascrivere ad Hardouin stesso, al quale sfuggiva il particolare che il v. 134 faceva parte della narrazione di Sinone e alludeva ad eventi precedenti ; da errori di questo genere si comprende che il libello dové essere composto da Hardouin in gran fretta e senza una successiva revisione. Probabilmente egli stesso era consapevole delle mende del suo lavoro, poiché non ne curò mai la pubblicazione in vita, anzi lo lasciò nel gran numero di manoscritti inediti (molti dei quali sono rimasti tali), donde lo tirò fuori il curatore del volume di *Opera varia*.

c) II, 177 : *nec posse Argolicis exscindi Pergama telis*. « *Telis* metro cogente positum pueriliter, pro *viribus*, aut *machinis*. Neque enim *telis* certe exscindi possunt civitates».

d) II, 203 : *tranquilla per alta*. « Nunquam in Georgicis, aut apud probatos scriptores, *alta* in plurali reperias, ac velut substantivum nomen, pro *mari*. Sed Georg. II, 479 *maria alta* ; III, 329 *alta stagna* ; IV, 359 *alta flumina*. Plinius, libro IX, sect. XII, *per tranquilla* dixit ; nusquam *alta* pro mari, vel *per alta*».

IX. *Pseudo Horatius sive Animadversiones criticae* (p. 328-362 del volume *Opera varia*). Orazio non ha scritto le *Odi* : Plinio infatti (*hist. nat.* X, 74) non ne parla, e Orazio stesso (*ep.* I, 1,1) non ne fa cenno ; anzi il poeta considera l'esametro come il solo verso degno di essere usato (*sat.* I, 4,40), e il genere satirico come l'unico genere degno di essere coltivato (*sat.* I, 10,36). Dopo aver citato alcuni passi della epistola II del libro II a difesa dell'esametro come unica forma poetica concepibile, Hardouin fa seguire una *censura* di molte odi, con l'esclusione delle « obscoenae », affermando che si tratta di un campionario ridottissimo di tutto quanto un lettore attento potrebbe notare : tali censure, simili nel metodo e nella forma a quelle dedicate all'*Eneide*, si propongono di dimostrare che Orazio non può essere stato l'autore delle *Odi*, e che queste non possono essere state scritte che dopo il 1200.

Il Martini, nel suo saggio citato sopra (nota 13), si pone il problema del perché Hardouin si sia incamminato su questa strada senza uscita, e ritiene di poter trovare una giustificazione nell'influsso esercitato sul gesuita dalla « querelle des anciens et des modernes», nata appunto in quegli anni e molto sentita in Francia : tale influsso, esercitato su uno spirito debole e avulso dalla realtà culturale del tempo, attaccato alla *Ratio studiorum* piú chiusa e conservatrice, dové provocare gli eccessi accennati sopra, segni di una crisi avvertita confusamente anche nel chiuso di un collegio.

X. L'ultima opera filologica di Hardouin ad essere stata pubblicata fu la *Parva catechesis* di Teodoro Studita, stampata a Parigi alla fine del secolo scorso a cura di E. Auvray e A. Tougard : Sancti Patris nostri et Confessoris Theodori Studitis praepositi *Parva Catechesis*, ... Parisiis MDCCCXCI. La recensione è quella di Hardouin, e sua è anche la traduzione latina.

Lo studioso lasciò, come si è detto, un gran numero di manoscritti, cui si fa cenno anche nei « Mémoires de Trévoux» del 1734 (p. 1147) : la demolizione sistematica di gran parte delle opere dei Padri della Chiesa occupa volumi e quaderni di grande formato, pieni di invettive contro

gli immaginari falsari che avrebbero composto tali scritti [20]. Fra i suoi programmi erano anche un'edizione critica di s. Atanasio (annunziata negli « Acta Eruditorum » del 1702, p. 144) e un'*editio princeps* con traduzione e note dei *Commentarii* di Procopio ai libri profetici del Vecchio Testamento : ma l'ostilità dei dotti e la pretesa indifferenza del pubblico nei confronti delle opere greche lo dissuasero dal compiere quanto progettato [21].

Il bilancio della produzione filologica di Hardouin è in gran parte diverso da quello tracciato per Petau, e va distinto nettamente in due fasi diverse : la prima fase, fino al 1685, comprende le edizioni di Temistio e di Plinio, condotte con serietà e competenza non solo erudita (fatta eccezione per alcune mende relative all'edizione temistiana, come vedremo) ; la seconda fase, invece, con la riedizione di Plinio e le « censure » a Virgilio e ad Orazio, rivela la dispersione dell'ingegno di Hardouin dietro una ricerca del nuovo ad ogni costo. Mancò allo studioso l'animo di dedicare le sue energie alla pubblicazione di inediti, che avrebbero probabilmente soddisfatto il suo desiderio di originalità senza dover ricorrere ad assurde prese di posizione ; ma soprattutto gli mancò la fiducia nella possibilità di diffusione di opere greche, delle quali non vide l'interesse pratico e l'importanza documentaria.

Nonostante tali importanti riserve, tuttavia, bisogna osservare come neanche per Hardouin l'esercizio erudito sopra le opere classiche fosse sempre del tutto sterile : anch'egli, come Petau, utilizzava i testi non come occasioni di lettura fine a se stessa, ma come mezzi per la ricostruzione storica del passato e per l'approfondimento della sua conoscenza.

3. Le edizioni a stampa delle Orazioni di Temistio.

Non intendiamo rifare tal quale in questo paragrafo la storia delle edizioni delle *Orazioni* temistiane, già tracciata peraltro da H. Schenkl nei suoi fondamentali studi sulla *Textgeschichte* dell'oratore [22] : cercheremo piuttosto di illustrare (descrivendo le caratte-

---

[20] Il Sommervogel (IV, 110) aggiunge a tal proposito di aver visto personalmente nel 1881, nella bottega di un libraio di Parigi, un manoscritto di 129 pagine contenente la parte III delle *Censurae epistolarum quae sunt Ignatio Antiocheno adscriptae* : le prime due parti, a detta del libraio, erano già state distrutte.

[21] Possiamo marginalmente comprendere fra le opere filologiche il *Commentarius in Novum Testamentum* (pubblicato ad Amsterdam nel 1741 e messo all'Indice l'anno successivo). Il testo parafrasato e commentato è tuttavia quello della vulgata latina, poiché è questo, secondo Hardouin, il testo piú antico, essendo il latino già diffuso in Palestina al tempo di Gesú (v. sopra, n. 15). Le questioni e i problemi trattati nel commentario sono di carattere principalmente storico o teologico.

[22] H. Schenkl, *Die handschriftliche Ueberlieferung der Reden des Themistius*, in *Wiener Studien*, 20 (1898) 205-243 ; 21 (1899) 80-115, 226-263 ; 23 (1901) 14-25 (verrà citato da ora in poi con la sigla WSt) ; Id., *Beiträge zur Textgeschichte der Reden des Themistios*, in *Sitzungsberichte der Akademie des Wissenschaften in Wien*, 192, 1 (1919) 1-85 (citato da ora in poi con l'abbreviazione *Beiträge*).

ristiche significative di ogni edizione) soprattutto la vicenda culturale del testo temistiano [23].

I. L'*editio princeps* delle orr. 18-25 è l'Aldina del 1534, curata da Vittorio Trincavelli, che nella prefazione si definisce medico e nello stesso tempo amante della filosofia, oberato di lavoro a causa della sua professione ma ben lieto di accettare l'offerta, fattagli dagli eredi di Manuzio, di curare un'edizione del celebre oratore e filosofo [24].

Il volume, *in folio*, contiene in 172 fogli tutte le opere allora note di Temistio, insieme a due opuscoli di Alessandro di Afrodisia. Il Trincavelli utilizzò due manoscritti : un esemplare della famiglia O (ora scomparso) per le orr. 20-21, e il Marc. gr. 513 (= Δ) per le altre [25]. Il testo, preceduto da tre testimonianze antiche su Temistio (il noto epigramma di Pallada, il passo del Lessico di Suida e un brano della *Historia tripertita* di Sozomeno), occupa i ff. 106-122v, senza note né segni di alcun genere.

Lo scopo dell'editore è dichiarato nella prefazione, indirizzata al senatore Gaspare Contarini : l'opera oratoria, oltre che filosofica, dell'*elegantissimus et lucidissimus* Temistio merita di essere divulgata per mezzo della stampa, a vantaggio di coloro che si dilettano di studi retorici e umanistici, i quali hanno il diritto di pretendere dall'editore che Temistio venga restituito *suo pristino candori et integritati*. Il Trincavelli non si nasconde il rischio insito nell'edizione a stampa, la quale, destinata ad essere diffusa fra i dotti di tutta Europa, metterà sotto i loro occhi i suoi errori : egli confessa infatti di non aver compreso a fondo alcuni fra i punti piú oscuri del testo e di averlo trascritto talvolta cosí come lo leggeva nel codice, per sottoporlo al giudizio di altri studiosi meglio preparati di lui.

Le intenzioni del Trincavelli, come egli stesso le espone, trovano una perfetta corrispondenza nella realtà : il codice è rispettato molto piú di quanto non meriti e le correzioni e i mutamenti sono ridotti al minimo indispensabile. I problemi di cui l'editore sembra rendersi conto non sono molti, neanche là dove si trovava di fronte ad un errore evidente (cf. ad es. p. 315,2 Down. ἐσκευασμένους codd. : ἐγσκευασμένους Δ Ald.). I suoi rari interventi sono stati esaminati dallo Schenkl [26] ; riportiamo quindi soltanto alcuni fra gli esempi piú significativi :

a) p. 318,20 Down. περὶ ἕκαστον A Ald. Dind. : παρ' ἕκαστον Ψ ἐπὶ ἕκαστον Steph. Pet. Hard. παρὰ (ut vid.) Δ. La lezione περί, riportata dal

---

[23] Abbiamo tenuto costantemente presenti gli studi dello Schenkl nell'illustrare le caratteristiche delle varie edizioni, limitandoci talvolta a verificare direttamente alcuni dati e a completarli, quando ciò è stato possibile. Nel citare i luoghi temistiani in questo paragrafo abbiamo fatto uso del numero di pagina e riga della recente edizione teubneriana (v. oltre n. 62) curata da G. Downey per il vol. I e da G. Downey e A. F. Norman per il vol. II : la sigla Down. rinvia quindi convenzionalmente al vol. I, la sigla Norm. al II.

[24] Τὰ τοῦ Θεμιστίου Εὐφράδους ἅπαντα, τουτέστι παραφράσεις, καὶ λόγοι. Ἀλεξάνδρου Ἀφροδισιέως περὶ ψυχῆς βιβλία δύο, καὶ ἓν περὶ εἱμαρμένης. *Omnia Themistii opera*, hoc est paraphrases, et orationes. Alexandri Aphrodisiensis libri duo de anima, et de fato unus. Venetiis, in aedibus haeredum Aldi Manutii et Andreae Asulani, MDXXXIV.

[25] SCHENKL, WSt 20, pp. 207, 214.

[26] Ibid., 216-219.

solo codice Ambrosiano, non poteva essere nota al Trincavelli, che vi arrivò quindi per congettura (o forse per aver male interpretato Δ?);

b) p. 330,11 Down. ἐν φιλιτίῳ καί A Π Hard. Dind.: ἐν φιλητίῳ καί Ald. Steph. Pet. ἐν φίλοις cum 4 ll. lac. Δ;

c) p. 335,11 Down. ἀφιεῖσαν A Π Ψ Steph. Pet. Hard. Dind.: ἐπιοῦσαν Δ ἐποιοῦσαν Ald.

Si tratta quasi sempre di errori facilmente individuabili: la mancanza di altri codici e la scarsa familiarità con la lingua di Temistio impedirono nella maggior parte dei casi che il Trincavelli arrivasse alla soluzione piú soddisfacente [27].

Nonostante i suoi limiti, in Oriente l'edizione Aldina ebbe una considerevole diffusione, che dimostra come l'opera di Temistio ancora nel sec. XVI conservasse il suo valore per gli studi di filosofia e di morale; il tipo delle orazioni presentate e la mancanza di un commento storico ed esegetico impedivano per il momento la scoperta dell'importanza dell'oratore come fonte storica. Tale diffusione è attestata in particolare da un gruppo di manoscritti assai tardi (secc. XVII-XVIII), quasi tutti adoperati nelle scuole monastiche dell'Europa orientale e contenenti il testo o il commento di una o piú orazioni copiate dall'edizione Aldina: ci riferiamo in particolare al Paris. suppl. gr. 697, agli Hierosol. 325 e 469, al Patm. 579 e ad alcuni Athonitici [28]. Tali manoscritti, che non hanno valore ai fini della ricostruzione del testo, rappresentano invece una testimonianza importante per la storia della fortuna di Temistio nel mondo greco, oltre che per la storia della lingua greca e per la storia delle idee nel sud-est europeo.

In parte diverso è il discorso per quel che riguarda la diffusione della prima edizione temistiana nel mondo occidentale. L'Aldina era infatti priva di traduzione latina, e restava quindi per il momento inaccessibile a una parte del pubblico dotto del tempo: sappiamo tuttavia che pochi anni dopo la sua comparsa, nel 1553, esisteva certamente in Spagna una traduzione latina almeno dell'or. 23, ad opera di Antonio Covarrubias [29]. A completare l'opera del Trincavelli con una versione latina, che, secondo l'uso del tempo, doveva assolvere anche alla funzione di commento esegetico, provvide nel 1559 Gerolamo Donzellino, da Brescia, anch'egli medico e filosofo come il collega veneziano [30]. La sua traduzione, condotta sull'edi-

---

[27] La correzione (p. 46,3 Norm.) di τὸν τρόπον della tradizione manoscritta in τῷ τρόπῳ è uno dei rari esempi di emendamento sicuro. τῷ τρόπῳ è infatti la lezione di Stobeo, che cita il passo nel suo *Florilegio*, pur attribuendolo ad un'altra orazione. In questo caso, però, il Trincavelli era favorito dalla sua dimestichezza con l'opera di Stobeo, del quale curò l'anno successivo l'*editio princeps* (Io. Stobaei *Collectiones sententiarum*, ... Venetiis, ... MDXXXV).

[28] Per la diretta dipendenza di questi manoscritti dall'edizione Aldina v. SCHENKL, WSt 20, p. 213.

[29] Gaspar Cardillo de Villapando affermava di possederne un esemplare scrivendo a Juan Ginés de Sepúlveda: v. SCHENKL, *Beiträge*, 4.

[30] Themistii Euphradae philosophi peripatetici *Orationes octo* elegantissimae, ac eruditione varia refertissimae. A Hieronymo Donzellino philosopho ac medico Brixiano, in Latinam linguam e Graeca nunc primum versae, et planissimis argumentis illustratae. Basileae, apud Petrum Pernam, anno MDLIX.

zione Aldina, accelerò notevolmente la diffusione del testo di Temistio in Occidente, ed ebbe non poco valore, almeno fino alla comparsa della versione del Petau.

Nel tradurre, il Donzellino non mancò di sottoporre il testo dell'Aldina ad una revisione critica essenziale : in parte, le modifiche da lui tacitamente apportate al testo greco nel condurre la sua traduzione riappaiono tra le congetture dello Stefano (che pubblicò la sua edizione tre anni dopo) e di filologi piú recenti. Cf. ad es. p. 22,3 Norm. παραγενέσθαι codd. : παραγίνεσθαι <ἔφη> Steph. *dixit* add. Donz. ; p. 24,1 Norm. λοξά Steph. Cob. : λωβά codd. κολοβά prop. Steph. *mutila* Donz. ; p. 26,24 Norm. κακίω Cob. : κακά codd. <κακίω> κακά Reiske *gravius* Donz. ; ecc. [31]. Non bastano simili coincidenze per affermare che lo Stefano e gli altri editori si sono serviti della versione del Donzellino, ma sono sufficienti per mostrare l'ingegno filologico non disprezzabile del medico bresciano e la sua consapevolezza circa il limitato valore critico dell'edizione Aldina. Nella prefazione, indirizzata ad Huldrich Fugger, conte di Kirchberg e Wissenhorn (lo stesso che fu mecenate di Enrico Stefano), egli dichiara di essere a conoscenza dell'esistenza di altre sei orazioni di Temistio oltre a quelle note al Trincavelli, *quae in Dieghi Hurtadi Hispani bibliotheca lateant, nondum editae* [32]. Egli racconta di aver molto insistito per ottenere la concessione di pubblicarle insieme alle otto già note, ma di non aver avuto neppure il permesso di vederle ; ribadisce tuttavia il fermo proposito di riuscire a darne prima o poi un'edizione completa, con traduzione latina. Il suo programma non si realizzò, ma rimane ad indicare, insieme a numerosi altri indizi, l'impegno critico del Donzellino. Nella stessa prefazione, inoltre, dopo aver accennato alla durata triennale del suo lavoro, ne sottolinea la difficoltà, dovuta proprio alla cattiva qualità del testo dell'Aldina : *deterruit me quidem... non semel depravati exemplaris corruptela.* Per superare questi punti non chiari, egli afferma di averli personalmente controllati e in parte corretti sulla base di alcuni manoscritti da lui stesso veduti recandosi in *veteres ac reconditas bibliothecas omnes Venetiis* ; tuttavia la lezione dei manoscritti si sarebbe spesso rivelata inattendibile quanto l'edizione a stampa, costringendo il traduttore ad allontanarsi dal testo greco in alcuni punti. È probabile che a questo proposito il Donzellino abbia alterato i fatti : il suo lavoro, anche dopo un esame attento, non mostra segni di fonti testuali diverse dall'edizione Aldina, ma solo alcune interpretazioni personali del traduttore, che non si basano su manoscritti attualmente noti.

Dello sviluppo dell'interesse per Temistio particolarmente in Italia sono testimoni due opere stampate negli anni fra l'edizione

---

[31] Cf. SCHENKL, *Beiträge*, 5-6. Dopo aver allargato i sondaggi effettuati in proposito dallo Schenkl si può confermare l'ipotesi di questo circa l'assoluta indipendenza sia dello Stefano che del Petau dalla traduzione latina del Donzellino, con la quale concordano soltanto in alcuni casi sporadici.

[32] H. Schenkl (*Beiträge*, 4-5) ritiene che la notizia sia stata appresa dal Donzellino leggendo il passo relativo nella *Bibliotheca* del Gesner (ed. 1545), e che il ms. a cui si riferiva dovesse essere lo Scor. III [2] 6, ora perduto, che conteneva le orr. 2, 4, 5, 7, 9, 10. — Sulla famiglia Fugger e sul mecenatismo umanistico di essa si veda P. COSTIL, *Le mécénat humaniste des Fugger*, in *Humanisme et Renaissance*, 6 (1939) 20-40, 154-178 e PERTUSI, *Storiografia umanistica* cit., 52-58 (con bibliografia), dove sono anche ricercati i motivi storici dell'incoraggiamento dato a questo tipo di studi.

Aldina e la traduzione latina. Una delle due è di non grande rilievo, mentre l'altra potrebbe avere un'importanza fondamentale, se non fosse purtroppo ormai irreperibile. La prima opera a cui alludiamo è un manualetto retorico di uso scolastico, stampato a Venezia nel 1556 e intitolato: *La Topica di Cicerone*, col comento, ... tradotta da M. Simon de la Barba da Pescia, et *Le differenze locali di Boezio*, cavate da Temistio, et da Cicerone, ridotte in arte, tradotte et abbreviate ... In Vinegia, appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, MDLVI. La seconda opera è una traduzione anonima in lingua italiana, dal titolo: *Orazioni XIIII. di Temistio*, tradotte dal Greco in lingua Toscana. In Orvieto, MDXLII.

Tutti i repertori bibliografici specializzati (Paitoni, Haym, Federici, Hoffmann, Melzi) dànno questa indicazione richiamandosi concordemente ad un'unica fonte comune, e cioè al piú antico repertorio di Filippo Argelati (*Biblioteca degli volgarizzatori...*, IV, Milano 1767, p. 28), il quale, dopo aver citato il suddetto titolo, specifica: « Cosí sta stampato nel *Cat. Colb.* t. III, pag. 1282, altre volte citato». Neppure l'Argelati, dunque, aveva mai veduto il volume coi propri occhi. Quanto al catalogo della biblioteca Colbertina, che fu compilato nel 1728 in occasione della vendita all'asta di tutto il fondo, non reca traccia di alcun volgarizzamento di Temistio, né al luogo citato dall'Argelati, né altrove [33]. Sarebbe assai importante poter vedere oggi questo volume, non solo per la sua innegabile importanza culturale (si tratterebbe dell'unica traduzione in lingua moderna di una certa ampiezza del nostro autore), ma anche per la storia del testo di Temistio: nel 1542, infatti, esisteva solo l'edizione Aldina, contenente otto orazioni, e mancavano ancora vent'anni all'edizione dello Stefano; per cui lo sconosciuto volgarizzatore avrebbe dovuto attingere direttamente da un manoscritto, oggi probabilmente perduto.

II. L'edizione di Enrico Stefano, apparsa nel 1562, segna un considerevole passo avanti [34]. È importante anzitutto per la sua veste editoriale: trattandosi di un volumetto maneggevole ed essenziale, apparve subito destinato ad una rapida diffusione, ed ebbe

---

[33] Abbiamo controllato pagina per pagina, senza successo, tutti e tre i tomi del catalogo (*Bibliotheca Colbertina*, seu *Catalogus librorum bibliothecae quae fuit primum ill. v. D.J.B. Colbert*, etc., Parisiis MDCCXXVIII). Anche le notizie fornite da D. Tordi (*La stampa in Orvieto nei secoli XVI-XVII*, in *Bollettino della R. Deputazione di Storia Patria per l'Umbria*, 6 [1900] 183-200; 7 [1901] 247-283), mentre confermano l'esistenza e l'attività di uno stampatore ad Orvieto proprio in quegli anni, Pier Matteo Tesori da Fossombrone, lasciano nel dubbio circa l'esistenza o meno di questo volume non piú visto da alcuno, né posseduto attualmente da alcuna biblioteca pubblica. Purtroppo l'Argelati era un compilatore eccezionalmente superficiale e frettoloso (in una nota alla stessa voce « Temistio», ad esempio, riferisce che questi fu prefetto del pretorio e che visse nel 312 avanti Cristo): non crediamo però che il suo sia un vero e proprio falso, del quale oltretutto non si vedrebbe lo scopo e l'interesse. Probabilmente in un repertorio noto a lui e non a noi egli trovò la citazione e la trascrisse tal quale, sbagliando nel citare la fonte.

[34] Θεμιστίου φιλοσόφου, τοῦ καὶ εὐφράδους ἐπικληθέντος, λόγοι τεσσαρεσκαίδεκα. Themistii Philosophi (Euphradae ab eloquentia cognominati) *Orationes XIIII.* Harum sex posteriores, nouae, caeterae emendatiores prodeunt. Cum Latina interpretatione, anno MDLXII. Excudebat Henricus Stephanus, illustris viri Huldrichi Fuggeri typhographus.

in effetti molta fortuna fra gli studiosi [35]. In secondo luogo, sono notevoli i miglioramenti apportati al testo delle otto orazioni dell'edizione Aldina, miglioramenti che in molti casi cancellarono sul nascere diversi errori, destinati altrimenti a restare nella vulgata per lungo tempo ancora, perpetuandosi nelle successive edizioni con insospettabile facilità [36]. In terzo luogo, ovviamente, l'edizione si distingue perché offre il testo di sei orazioni nuove (nn. 2, 4, 5, 7, 9, 10), che, coll'appellativo di *Augustales*, suscitarono un nuovo interesse fra i dotti, godendo di una fortuna autonoma nell'àmbito della produzione oratoria temistiana.

Per conoscere gli interessi, i metodi e gli scopi dello Stefano nell'approntare la sua edizione, non abbiamo a disposizione molti elementi : il volume è infatti privo di prefazione, di note e di traduzione latina (nonostante quest'ultima sia annunziata sul frontespizio) ; soltanto alla fine, dopo il testo, alle p. 179-184 sono raccolte le *emendationes Henrici Stephani in Themistii orationes*, l'esame delle quali, insieme a quello del testo, può fornire dei dati utili.

Naturalmente le osservazioni piú interessanti vanno fatte sul testo delle orr. 18-25, poiché è possibile accertare il suo modello (un esemplare a stampa dell'edizione Aldina) ; non è sempre chiara invece la fonte delle sei *Kaiserreden*, da lui edite per la prima volta : gli studi dello Schenkl [37] hanno portato alla conclusione che il manoscritto di cui si serví lo Stefano doveva appartenere al gruppo Ω, ed era parente stretto dell'attuale Harl. Mus. Brit. 5645, ma hanno altresí messo in evidenza l'incertezza che permane in questo campo, proprio a causa dell'abilità dell'editore nell'indovinare la lezione migliore in casi cosí frequenti, da far sospettare che avesse sotto gli occhi altri manoscritti. L'esame del testo da lui fornito delle otto orazioni note dimostra invece che lo Stefano, come molti umanisti del tempo suo, non si curò di cercare altri testimoni al di fuori dell'unico in suo possesso, e preferí concentrare i suoi sforzi negli emendamenti e nelle congetture, piuttosto che nella ricerca di manoscritti nuovi. Solo in alcuni casi fa cenno a lezioni ignote all'Aldina e che quasi sempre mancano anche nei codici : queste congetture, delle quali egli fa capire di non essere l'autore, erano certamente glosse manoscritte in margine all'esemplare dell'edizione Veneziana in suo possesso, ed hanno il piú delle volte pochissimo valore.

---

[35] Il testo è stampato su 30 righe per pagina, il formato è in 12°. Abbiamo avuto modo di vedere piú di un esemplare di questo libro in varie biblioteche, ed abbiamo constatato che, per il numero delle note manoscritte, delle sottolineature, ecc. fra tutte le edizioni di Temistio quella dello Stefano fu senza dubbio fra le piú diffuse.

[36] Non ci riferiamo soltanto alle edizioni note di Temistio (che pure mostrano in molti luoghi la tendenza a riprendere passivamente il testo e le congetture dello Stefano), quanto piuttosto alle semplici ristampe parziali delle edizioni maggiori, le quali, pur essendo insignificanti per la critica testuale, ebbero tuttavia una loro funzione divulgativa come testi filosofici, finendo sotto gli occhi di molti studiosi. Si veda ad esempio un opuscolo poco noto, apparso nel 1605, che riporta il testo del Βασανιστής (Θεμιστίου Βασανιστὴς ἢ Φιλόσοφος. Cum prœmio Io. Caselii, ... Helmaestadii, in ac. Iulia, typis Iacobi Lucii, MDCV) : l'esemplare conservato nella Biblioteca Vaticana reca tracce evidenti di un attento studio, piú di molti esemplari di importanti edizioni. Quello che l'Aldina rappresentò per il mondo orientale fu rappresentato, almeno per qualche tempo, in Occidente dalla Stefaniana.

[37] Cf. spec. WSt 20, p. 219-220.

Gli interventi dello Stefano sull'or. 22, come ha notato lo Schenkl[38], risanano egregiamente molti luoghi dell'Aldina (errori dovuti spesso al codice unico Δ), migliorando il testo di una delle orazioni per le quali la tradizione manoscritta è maggiormente difettosa. Si tratta spesso di interventi minimi: cf. ad es. p. 53,26 Norm. ἑλοίμην Steph.: ἑλόμην Δ Ald.; p. 54,5 Norm. ῥᾴων coni. Steph.: ῥᾷον Δ Ald.; p. 55,27 δεώμεθα Steph.: δεόμεθα Δ Ald.; p. 58,16 Norm. τούτῳ Steph.: τούτων Δ Ald.; ecc. Altre volte la correzione è piú consistente, ma non per questo discutibile: tipico è il caso di p. 59,18 Norm., dove la congettura εὐάρεστος dello Stefano per il δυσάρεστος del codice (accettato dagli altri editori) ha trovato conferma nella versione siriaca dell'orazione[39], unico testimone indipendente da Δ a nostra disposizione; cosí pure sono confermate dalla versione siriaca la sua cancellazione di πέλας a p. 62,6 Norm. e la lacuna da lui indicata a p. 65,14 dopo πᾶσαν. Altre volte ancora la correzione fatta dallo Stefano sul testo dell'Aldina restituisce esattamente la lezione originaria di Δ, male intesa dal Trincavelli: cf. in particolare p. 66,5 Norm. ὁμοιότης Δ Steph.: ὁμοιότητος Ald.; p. 69,16 αὐτώ Δ Steph.; αὐτῷ Ald.; p. 71,2 αὐτῆς Δ Steph.: αὑτῆς Ald. Simile a questi casi per il riavvicinamento alla lezione del codice, ma con una fondamentale correzione, è p. 62,3 μήν Steph.: μή Δ οὐ Ald. Accanto a questo tipo di interventi positivi ne esistono altri (in piccolo numero) privi di valore, o semplicemente inutili: è il caso di p. 61,2 Norm. γεννύμενος per γανύμενος; p. 63,16 γίνεται per γίγνεται; p. 72,1 πολλήν per πολύ; ecc. L'eccesso rappresentato dall'integrazione di ben due righe (p. 57,9 Norm., dopo πόνους), segnalato anche dallo Schenkl, va considerato comunque un caso limite, e non entra a far parte della tipologia delle sue correzioni, or ora tracciata.

Del lavoro dello Stefano, che formò il testo vulgato, tennero gran conto gli editori posteriori, e in particolare il Petau: si può spesso notare come l'emendamento dello Stefano, nei luoghi ove la correzione è indispensabile, sia stato il punto di partenza per le proposte degli altri studiosi, o sia stato semplicemente accettato senza discussioni. È il caso, semplicissimo, di p. 317,17 Down. ἐῶσι Steph. Pet. Hard. Dind.: ἐῶσιν codd. Ald.; p. 318,20 (già citato sopra) περί A Ald.: παρ' Ψ παρά Δ ἐπί Steph. Pet. Hard.; p. 335,16 ἀμέλλητί Steph. (e coni.) Dind.: ἀμελητί codd. cett. edd.; p. 336,6 [ἀνα] λῦσαι Steph. Pet. Hard.: ἀναλύσαι Δ Ald. ἀναλῶσαι Ψ; ecc.

III. L'edizione temistiana successiva è del 1604, anno in cui apparve per la prima volta a Parigi l'or. 6, attribuita a Sinesio di Cirene[40]. Il testo, preceduto da una versione latina, è tratto dal codice Paris. gr. 2988, tuttora esistente, ed è quindi privo di valore per la critica testuale. Anche le quattro note critiche marginali e gli scarsi emendamenti al testo sono di importanza irrilevante, e

---

[38] *L.c.* D'altra parte le conclusioni dello studioso sembrano dare un risalto forse eccessivo alla straordinarietà ed all'audacia delle congetture e degli emendamenti, i quali sono invece quasi sempre misurati ed essenziali.

[39] Ed. SACHAU, *Inedita Syriaca* (Vindobonae 1870), 48-75.

[40] Synesii Cyrenaei Φιλάδελφοι, seu *Fratrum amantes*, vel, *de benignitate oratio.* Nunc primum Graece prodit e Bibliotheca Reg. Ex interpretatione Fed. Morelli Profess. Reg. Parisiis, apud Feder. Morellum Architypographum Regium MDCIV. L'attribuzione a Sinesio è nel manoscritto.

non dànno del curatore del volume, Frédéric Morel, un'idea abbastanza ampia per includerlo nella nostra rassegna.

IV. Nel 1605 apparve un'edizione commentata, con traduzione latina a fronte, delle sei orazioni *Augustales*, a cura di Georg Remus, giureconsulto di Amburgo, erudito dilettante di lettere classiche e provvisto (come dimostrano le numerose attestazioni di lode e di augurio che precedono il testo) di solide amicizie nel mondo politico e culturale del suo tempo [41].

Il testo greco delle sei orazioni è ripreso fedelmente dall'edizione Stefaniana, con pochi miglioramenti [42]; la traduzione latina di esse è invece una novità, cosí come la pubblicazione dell'or. 12 di Andrea Dudith, che appare qui al settimo posto. Nella traduzione consiste il maggior pregio di questa edizione, come ha già osservato lo Schenkl, il quale elenca alcuni luoghi in cui l'interpretazione del Remus anticipa lezioni di manoscritti a lui ignoti, ovvero congetture di studiosi a lui posteriori [43]. Di nessun pregio sono invece le note, nel complesso assai verbose e piene di materiale fine a se stesso : i riferimenti a testi classici sono numerosi e precisi, ma non si inseriscono mai in un discorso organico, né contribuiscono a dare una ricostruzione di qualche valore del mondo antico o del pensiero dell'autore. Per questo motivo il proposito (espresso dal Remus nella dedica ai consoli e al Senato della repubblica di Norimberga) di rendere la produzione oratoria di Temistio un elemento efficace di istruzione politica, rimane soltanto un proposito, e non va al di là del generico motivo della dedicatoria [44].

V. Nel 1613 il Petau s'inserisce nella storia del testo di Temistio imprimendovi una svolta decisiva : è di quell'anno la pubblicazione della prima delle sue edizioni temistiane in un volume di piccolo formato, stampato a La Flèche con caratteri greci poco chiari e su carta di cattiva qualità [45]. I contributi originali di questa edi-

---

[41] Themistii Philosophi, Euphradae ab eloquentia dicti, *Orationes sex Augustales*, ... Graece et nunc primum, Latinum in sermonem conversae a Georgio Remo ... Cum ejusdem Notis ... Ambergae Palatin. Typis Johann. Schönfeldii, Anno Gratiae MDCV. Lo Schenkl, nel citare questa edizione, esprime dei dubbi circa l'esatta datazione di essa affermando che la copia in suo possesso recava una data incerta fra MDCIX e MDCX. Si ha notizia anche di alcuni frontespizi con l'indicazione MDCIII.

[42] Cf. SCHENKL, WSt 20, p. 221.

[43] *Beiträge*, 7. Lo Schenkl rileva anche che il Remus ebbe il merito di conoscere per primo il celebre codice Ambrosiano, al quale fa cenno nella prefazione. Tuttavia questa conoscenza (peraltro incompleta e indiretta : v. oltre) non giovò all'edizione del Remus né serví ad agevolare i successivi editori.

[44] Nonostante i suoi limiti, l'edizione del Remus ebbe una certa fortuna, come è dimostrato dalla ristampa del 1614 (*Thesaurus principum*, in quo Dissertationes politicae... a Themistio Euphrada senatore Constantinopolitano et philosopho summo exhibentur... nunc primum e Graeco in Latinum sermonem conversum et Notis... auctum a Georgio Remo jc. Francofurti, apud Joannem Bringerum, MDCXIV), che apparve pochi anni dopo l'edizione del 1605 con una tiratura maggiore.

[45] Themistii Euphradae *Orationes XVI* Graece et Latine nunc primum editae. Quarum XV. falso hactenus sub Synesii nomine publicata : postrema nondum excussa fuerat. Interprete Dionysio Petavio e Societate Iesu. Cum eiusdem Notis et Coniectaneis. Accessit et XVII. quae Latine solum extat, Graece ab eodem reddita. Ad Christianissimum Regem Ludovicum XIII. Flexiae, ex Typographia Iacobi Rezé, ... MDCXIII.

zione sono numerosi : oltre ad essere la prima a fornire di commento tutte le orazioni di Temistio note a quel tempo, essa è corredata di una nuova traduzione latina indipendente dalle preesistenti versioni del Donzellino e del Remus ; dell'or. 12 di Andrea Dudith, inoltre, offre una retroversione dal latino in greco in perfetto stile temistiano. Gli elementi piú importanti sono tuttavia la rivendicazione a Temistio dell'or. 6 (edita dal Morel sotto il nome di Sinesio) e la pubblicazione per la prima volta dell'or. 26, anche se in forma lacunosa. Queste ultime due orazioni erano tratte dal Paris. gr. 2998, mentre per le altre veniva riprodotta l'edizione Stefaniana : solo per le orr. 20 e 21 il Petau si giovò di alcune varianti tratte dal Monac. gr. 461, comunicategli da David Hoeschel attraverso il Welser. Il testo latino di Andrea Dudith è tratto dall'edizione del Remus [46].

Il gesuita esercitò ampiamente la sua critica nei confronti del testo greco, proponendo nelle note quasi duecento emendamenti, ma non mutò quasi mai le lezioni della Stefaniana. Ugualmente è rispettato l'ordine delle orazioni, che egli, studioso di cronologia, avrebbe ben saputo come disporre, ma che lasciò invece nella sequenza fissata dallo Stefano, per facilitare riscontri e citazioni.

A chi legga la prefazione *ad candidum lectorem*, specialmente là dove è sottolineata l'utilità delle testimonianze di molteplici manoscritti, e dove di ciò è lamentata la mancanza nel caso di Temistio, non può sfuggire l'importante passo avanti compiuto dal Petau rispetto ai suoi predecessori : anche se le sue ricerche nella Biblioteca Regia di Parigi diedero un esito negativo, ed anche se la sua affermazione non trova corrispondenza completa (come vedremo) col suo metodo di lavoro, resta notevole l'avere almeno posto, in sede, per cosí dire, programmatica, il problema delle testimonianze.

VI. Nonostante il Petau fosse in quel periodo in stretti rapporti di amicizia e soprattutto di corrispondenza epistolare con Isaac Casaubon e Aubert Le Mire, nessuno dei due gli rivelò che, nel momento stesso in cui egli lavorava intorno alla sua edizione, a Lione era in avanzato stato di realizzazione un antico progetto, che avrebbe offerto nuovi elementi agli studiosi di Temistio, al punto da rendere inutile l'edizione del gesuita francese soltanto pochi mesi dopo la sua comparsa.

Il fiammingo Andreas Schott, umanista e professore nell'Università di Toledo, era a conoscenza fin dal 1583 dell'esistenza di un codice, conservato a Salamanca, che doveva contenere discorsi editi

---

[46] Su D. Hoeschel e i suoi rapporti col Welser cf. per tutti PERTUSI, *Storiografia umanistica* cit., p. 71 n. 180. Le note di questa prima edizione del Petau saranno riprese e notevolmente ampliate nelle edizioni parigine successive del 1618 e del 1684, per cui non è ancora il momento di prenderle in esame nel loro insieme. Sarà interessante notare invece che alcune tracce di « autocensura » sono riscontrabili mettendo a confronto le edizioni Petaviane : ad esempio, alcune digressioni che si leggono nell'edizione del 1614 (come la discussione su una variante del Lessico di Suida a 244b, nella nota a proposito di Aristippo) non vennero riprese nei commentari successivi, pur cosí ampi.

e inediti di Temistio [47]: venuto in possesso nel 1584 di una copia di esso, ebbe modo di mostrarla al suo amico e successore Pierre Pantin, che ne fece una traduzione latina. Intendendo lo Schott (gesuita dal 1586) di dare un'edizione a stampa dell'opera, si mise in contatto col Le Mire, e, attraverso questo, col Casaubon, il quale lesse attentamente sia il testo che la traduzione, comunicando in una lettera del 1609 il suo parere allo Schott e raccogliendo per proprio conto alcune osservazioni critiche al testo greco. Morto il Pantin nel 1611, l'edizione fu curata da uno studioso anonimo, che il Fabricius identifica con Daniel Heinse, e apparve a Lione nel 1614 [48].

Il testo e la traduzione sono stampati su 127 pagine, nitidamente, su colonne parallele; segue, su 15 pagine non numerate, una serie di note ed emendamenti dell'anonimo editore, con un elenco di *errata corrige*, che hanno non di rado valore di vero e proprio emendamento (cf. ad es. p. 118,16 Down. κεχρῆσθαι corretto χρῆσθαι come se fosse un errore di stampa, mentre si tratta di una lezione del manoscritto emendata dall'editore in bozza). In queste note vengono accolti gli emendamenti del Pantin, quelli del Casaubon, e, piú di rado, i propri [49]. Lo studioso dimostra una profonda conoscenza, oltre che di Omero e Platone, delle opere di Galeno, di Ateneo e di molti altri autori cosiddetti postclassici. Una nota relativa all'attribuzione a Temistio dell'or. 6 fa comprendere che Heinse, o chi per lui, era stato in contatto col Petau, pur non avendo fatto in tempo ad utilizzarne la edizione, e probabilmente lo conosceva di persona.

L'anonimo editore si mostra molto critico nei confronti del testo greco tramandato dal manoscritto. Nella dedicatoria al cavaliere C. van der Myle fa cenno al cattivo stato del codice e all'opera di emendazione effettuata dal Pantin prima di morire: a tal proposito, egli avverte il lettore che le correzioni piú accettabili dell'*interpres* sono state inserite direttamente nel testo. Non di rado tuttavia egli corregge una lezione probabile del manoscritto con un'altra che di probabilità ne ha assai meno (come ad es. all'inizio dell'or. 6, p. 106,16 Down., τοὺς τῶν φιλοσοφεῖν προσποιουμένων Ψ [... φιλοσόφων ... *u*]: τῶν τῷ φιλοσόφῳ Pant. Pet.; nella stessa orazione, p. 108,6 Down., ὅτι μή Ψ *y*: <καὶ> ὅτι οὐ Pant. Pet.; ecc.), mentre là dove si trova di fronte ad un'evidente corruttela spesso si astiene

---

[47] Notizie e riferimenti precisi relativi alle vicende che preludono all'edizione Lionese sono contenuti in SCHENKL, *Beiträge*, 10-13. Occorre qui aggiungere che la prima notizia di un manoscritto contenente dodici orazioni inedite di Temistio risale alla prima metà del '500: Fernán Núñez de Guzmán (1471-1552), noto anche come Nonius Pincianus, ne era il proprietario, e ne annotò i margini senza fare però in tempo a pubblicarlo (cfr. SANDYS, *op. cit.*, II, 158).

[48] Themistii Euphradae *Orationes aliquot non editae*, cum interpretatione Petri Pantini: et viri eruditi Notis. Lugduni Batavorum excudit Ioannes Patius, ... MDCXIV. Sono pubblicate per la prima volta la *demegoria* dell'imperatore Costanzo al senato di Costantinopoli e le orr. 8, 14, 27; inoltre vengono ripubblicate (indipendentemente dalle precedenti edizioni) le orr. 6 e 26. Di quest'ultima viene dato per la prima volta un testo non lacunoso. L'attribuzione a D. Heinse sembra avvalorata dal fatto che il codice Regin. gr. 137, apografo del codice di Salamanca e adoperato per questa edizione, secondo alcune note manoscritte appartenne, dopo la morte del Pantin, proprio alla famiglia Heinse.

[49] L'affermazione dello Schenkl (WSt 20, p. 222), secondo cui l'anonimo polemizzerebbe frequentemente con l'*interpres*, non sembra corrispondere sempre alla realtà.

dall'intervenire (cfr. p. 111,5 Down. δέ codd. [indispensabile correlazione col μέν della l. 1] : μέν *u* Pant. Pet. ; p. 111,7 Down. οὐ codd. edd. : εἰ *u* Pant. Pet.) o corregge in modo inaccettabile (cfr. p. 123,9 Down. παρὰ σοῦ codd. : πᾶσα σοῦ *u* καί σοι Pant. Pet. Hard.). Qualche volta l'intervento (soprattutto se si basa sulla traduzione del Pantin) è invece felice : cfr. p. 113,4 Down. αὐτόν Pant. : αὐτόν Ψ αὐτός Pet. Hard. ; ecc.

L'edizione Lionese, coi pregi e i difetti a cui abbiamo ora accennato, fu tenuta in gran conto dal Petau nella sua seconda edizione temistiana, ed è talvolta presente nel testo greco della parigina del 1684 col suo patrimonio di errori pressoché intatto. Dopo un confronto diretto, anzi, si può affermare che il Petau, per quel che riguarda le orazioni della Pantiniana, rinunzia non di rado ad esercitare il suo giudizio critico per riprendere le congetture dell'anonimo, dando ad esse un'autorità spesso superiore al loro intrinseco valore. Gli esempi sopra citati vedono infatti il Petau sempre consenziente coll'edizione Lionese, e non sarebbe difficile riportare una casistica completa per tutte le orazioni.

VII. La seconda edizione del Petau [50], apparsa a Parigi a cinque anni di distanza dalla sua precedente e quindi quattro anni dopo la Pantiniana, risente della fretta con cui fu approntata e del desiderio di annullare al piú presto l'importanza dell'edizione del 1614. Il Petau rinunziò a riordinare organicamente i nuovi dati venuti in suo possesso, preferendo adattare la sua precedente edizione alla Lionese per adeguarla alle novità recentemente venute alla luce. Compí in tal modo un passo indietro dal punto di vista della critica testuale rispetto al suo primo lavoro.

Nonostante egli dichiari nella prefazione *ad lectorem* di aver utilizzato un manoscritto della Biblioteca Regia (il Paris. gr. 1653) per il testo delle *Augustales* nonché estese collazioni del Welser e dell'Hoeschel dal Monac. gr. 461, il Petau in realtà mandò in tipografia come testo base un esemplare dell'edizione Stefaniana ed uno della Pantiniana, corretti, a suo dire, in circa seicento luoghi.

L'apparato di note, ripreso poi nell'edizione definitiva, raccoglie, oltre alle congetture del Petau ed alle varianti ricavate dai manoscritti suddetti, un abbondante materiale erudito, che sarà ulteriormente arricchito da Hardouin. Alcune critiche a congetture dello Stefano o di altri (come ad esempio quella relativa al passo ἀκούων ὅτι ὄνος ὤν, 245 b), conservate in questa seconda edizione Petaviana, vennero poi eliminate nell'edizione definitiva.

VIII. Negli anni seguenti, il Petau continuò ad occuparsi di Temistio, allo scopo di completare e migliorare la sua edizione.

---

[50] Θεμιστίου Εὐφράδους λόγοι ιθ'. Themistii cognomento Suadae *Orationes XIX*. Graece ac Latine conjunctim editae. Dionysius Petavius e Societate Jesu magnam illarum partem Latine reddidit, reliquarum interpretationem recensuit, Notis universas, atque Emendationibus illustravit. Parisiis, ex officina Nivelliana, sumptibus Sebastiani Cramoisy (altri frontespizi leggono : « apud Michaelem Somnium»), MDCXVIII.

Da molto tempo si era avuta notizia dell'esistenza di un codice contenente discorsi inediti dell'oratore, e già il Remus, come abbiamo detto, nella prefazione alla sua edizione delle *Augustales* accenna a tali inediti, specificando che essi si trovano nella biblioteca dell'umanista Vincenzo Pinelli, da lui conosciuto personalmente a Padova nel 1584. Tuttavia, anche se ne elenca esplicitamente otto, è assai probabile che il Remus non poté mai vedere tali discorsi e ne parlò solo avendone notizia indiretta. Il Petau invece identificò il manoscritto coll'Ambrosiano 455 (I 22 sup.), e ne commissionò una copia, limitatamente alle parti ancora ignote. Alcuni scrivani milanesi professionisti, pagati col danaro dell'editore Cramoisy, si misero all'opera e compirono egregiamente il loro lavoro, come è dimostrato dallo scarso numero di divergenze fra l'edizione del 1684 e il codice A (bisogna presumere che né il Petau né Hardouin ricontrollarono mai il testo direttamente su A). Un certo disappunto da parte del Petau fu provocato dall'esosità della «mano d'opera» e dal fatto che fossero state inavvertitamente copiate anche parti già edite [51].

Egli tradusse subito in latino la maggior parte possibile del materiale nuovo, ma il continuo peggioramento del suo stato di salute lo costrinse ad interrompere il lavoro quasi al termine dell'or. 13. Mancavano ancora l'or. 33 (l'ultima delle inedite secondo l'ordine di A e quindi anche dell'apografo) e l'or. 17, il cui testo assai breve era stato probabilmente unito dal copista a quello dell'or. 19, che in A segue subito dopo, e messo perciò inavvertitamente da parte dal Petau come pezzo già edito [52]. L'or. 34 non era stata copiata, forse per difficoltà finanziarie, per cui il Petau non ne era in possesso. Nel 1652 egli si ritirò ad Orléans per cercare di rimettersi in salute, e affidò tutte le sue carte a Gabriel Cossart, un confratello succedutogli nella carica di direttore della biblioteca del Collegio dei gesuiti [53]: morí quattro mesi dopo.

Il Cossart, come è attestato dall'indice dell'edizione del 1684, curò il testo greco della *demegoria*, il completamento dell'or. 8, della quale A forniva un brano inedito, e le correzioni all'or. 14, oltre alla fine della traduzione dell'or. 13 e a tutta la traduzione della 17. Dalle affermazioni di Hardouin nella prefazione *lectori* si deve dedurre che il Cossart curò anche la stampa di una parte del volume: «Panegyricas ... praelo jam excusas invenimus» dichiara infatti Hardouin, e a sostegno di ciò è stata osservata [54] una distinzione

---

[51] Non è possibile datare con esattezza il susseguirsi di tali eventi. La nostra unica fonte in merito è infatti l'epistolario del Petau (v. sopra, n. 12), il quale in due lettere del III libro (nn. 63 e 64, citate in SCHENKL, *Beiträge*, 32-33) si rivolge al confratello G. B. Rossi, a Roma, dandogli istruzioni circa il lavoro.

[52] Tale è l'ipotesi dello Schenkl (*Beiträge*, 41). Effettivamente A presenta l'or. 19 priva di numero d'ordine, per cui è ben probabile che il copista milanese avesse realmente considerato 17-19 come un'unica orazione, favorendo la svista del Petau.

[53] Ciò è affermato esplicitamente dal Petau in una lettera in greco indirizzata al Cossart il 10 agosto del 1652 (*ep.* III, 101).

[54] Cf. SCHENKL, *Beiträge*, 20-21.

anche tipografica fra le p. 1-240, contenenti le orr. 1-20, e le p. 241 ss. È anche possibile osservare una ulteriore suddivisione della prima parte : l'inizio dell'or. 1 (p. 1-8), dove l'uso delle parentesi quadre sta ad indicare le integrazioni, sembra sia stato stampato sotto la sorveglianza di un curatore, mentre il resto della prima parte (p. 9-240) dove le parentesi quadre indicano invece regolarmente le espunzioni, sembra curato da una persona diversa. In tal caso potremo identificare nel primo curatore il Petau stesso, nel secondo il Cossart.

Dopo la morte di questo, avvenuta nel 1664, la direzione della biblioteca del Collegio passò a J. Garnier, che non ebbe modo né tempo di occuparsi direttamente di Temistio, ma ne ebbe a cuore le sorti : desideroso che il volume, iniziato e poi interrotto dai suoi predecessori, vedesse finalmente la luce, non mancò di raccomandarlo ad Hardouin, il quale, giunto a Parigi dalla provincia appena ventenne nel 1666, era entrato ben presto nelle simpatie del Garnier, fino al punto da essere da lui prescelto come collaboratore per la compilazione del *Systema Bibliothecae Collegii Parisiensis Societatis Jesu*, apparso nel 1678 [55]. Hardouin mise mano al materiale lasciato dal Petau e dal Cossart provvedendo prima di ogni altra cosa a tradurre l'or. 33, l'unica ancora priva di versione ; quindi forní di commento le tredici orazioni che apparivano per la prima volta, aggiungendo infine note proprie alle orazioni già edite dal Petau (i differenti contributi sono distinti da sigle). Sull'ordinamento cronologico delle orazioni non intervenne, né fece ritocchi alle traduzioni già pubblicate, limitando alle note le sue proposte di miglioramento ; rifiní invece quelle approntate dai due predecessori per le nuove orazioni.

Il grande volume *in quarto*, che apparve completo, come si è detto più volte, nel 1684, è composto di 587 pagine, 37 delle quali non numerate. Precedono il testo la dedicatoria di Hardouin a Carlo di Santa Maura, pari di Francia e *prorex* del Serenissimo Delfino, una prefazione *lectori* e il materiale introduttivo già pubblicato dal Petau nelle sue edizioni (*Themistii vita*, *Testimonia*), con un indice sommario e un indice cronologico delle orazioni, donde è possibile ricavare tra l'altro la suddivisione del lavoro. Dopo il testo e la traduzione, stampati su colonne parallele, si trovano le note e l'indice analitico. Ricapitolando quanto già si è accennato, la divisione del lavoro fra i vari studiosi che contribuirono alla formazione del volume è la seguente :

a) testo greco: sono riprese dalla seconda edizione Petaviana le orr. *demeg.*, 2, 4-10, 12, 14, 18-27 ; le altre tredici appaiono per la prima volta, secondo la recensione dello stesso Petau [56] ;

---

[55] Cf. I. S. Ersch-I. G. Gruber, *Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste*, II, 2 (Leipzig 1818) 261.

[56] Cosí l'indice cronologico. Dobbiamo tuttavia aggiungere a questo punto una testimonianza offerta da Hardouin in una nota all'or. 21 (253c) : « συσκευασάμενος : malim συσκευασαμένη, quod et editor Cossartius asterisco ibi addito haud obscure monet». Dunque il Cossart si sarebbe occupato anche della *recensio* di altre orazioni, oltre a quelle indicate espressamente nell'indice (che infatti attribuisce la recensione dell'or. 21 al Petau) : tuttavia,

b) traduzione: le orr. *demeg.*, 6, 8, 14, 27 sono accompagnate dalla traduzione di Pierre Pantin, riveduta in parte (*demeg.*, 8, 14) dal Cossart; la fine dell'or. 13 e la 17 sono tradotte dal Cossart; l'or. 33 è tradotta da Hardouin; tutte le altre sono tradotte dal Petau;

c) note: il commento relativo alle tredici orazioni nuove è di Hardouin; per le altre, alle note del Petau (riprese quasi integralmente dalle precedenti edizioni) si accompagnano alcune note aggiuntive di Hardouin.

Il contributo diretto di Hardouin si esprime dunque unicamente nelle note: infatti anche il testo delle orr. 21-33, pur non essendo stato stampato, era già pronto per la tipografia, e Hardouin curò che l'edizione corrispondesse in tutto alle intenzioni del Petau, del quale rispettò in ogni caso le scelte e le interpretazioni. H. Schenkl ha messo in luce le non poche distrazioni e confusioni di Hardouin [57]: non si può tuttavia mancare di concludere che anche manchevolezze «sospette» (come ad esempio appropriazioni indebite di congetture altrui, letture errate e simili) non possono ascriversi a intenzioni fraudolente dell'editore, bensí alla sua relativa superficialità e alle condizioni sfavorevoli in cui si trovò costretto a completare un lavoro intrapreso da altri molti anni prima e quasi compiuto. D'altra parte, prescindendo dal contributo filologico di Hardouin, l'edizione del 1684 rimane fondamentale nella storia del testo di Temistio per due ovvi motivi: anzitutto perché fu la prima ad avvalersi del codice Ambrosiano e a poter disporre organicamente la materia; in secondo luogo perché rappresenta il risultato di quarant'anni di lavoro svolto da Denys Petau, che resta senza dubbio uno dei piú profondi conoscitori del nostro autore. Ricordiamo che studiosi anche recenti hanno adoperato il suo commentario come base per le proprie opere (ad es. J. A. Brons, *De woordkeuze in Themistius' redevoeringen*, Nijmegen 1948).

IX. Il completamento del *corpus* con l'or. 34 e la θεωρία dell'or. 20 ebbe luogo nel 1816 ad opera di Angelo Mai [58], anche lui gesuita fino a circa il 1813. Il testo greco era tratto dal codice A, con poche correzioni e con l'aggiunta di rare note consistenti soprattutto in paralleli con altri luoghi di Temistio e di altri autori antichi. Il Mai non si preoccupò di emendare troppo il testo, neppure là dove poteva apparire piú necessario.

Cf. ad es. p. 221,21 Norm. δύο μὲν αἵδε χαλκαῖ Norm.: μὲν αἵ τε A Mai; p. 227,15-16 εἴτε γεωργοῖς ... εἴτε στρατιώταις Cob.: εἴτε γεωργοῖς ... ἢ στρατιώταις A Mai; ecc. Alcuni miglioramenti si rivelano al contrario

nell'incertezza originata dalla scarsa attendibilità di Hardouin come testimone, accoglieremo questa indicazione con tutte le necessarie riserve.

[57] Casistica completa ed esauriente in *Beiträge*, 25-30, a cui rinviamo anche per le notizie relative a filologi che si occuparono occasionalmente del testo di Temistio.

[58] Θεμιστίου Φιλοσόφου λόγος πρὸς τοὺς αἰτιασαμένους ἐπὶ τῷ δέξασθαι τὴν ἀρχήν. Themistii Philosophi *Oratio* in eos a quibus ob praefecturam susceptam fuerat vituperatus, inventore et interprete Angelo Maio, Mediolani, Regiis Typis, MDCCCXVI. L'opera è dedicata al conte Gilberto Borromeo. Il testo venne ristampato dal Mai, con poche correzioni, nel IV tomo *Classicorum Auctorum e Vaticanis codicibus editorum*, Romae 1828-33, p. 306-353.

inopportuni : cfr. ad es. p. 218,20 τοσούτῳ ... προσήκει A : τοσοῦτο ... προσήχει Mai ; p. 225,2 οὐκ ἀποφαίνει Σμικρίνης] σμικρύνειν Mai.

La maggior parte delle sue non molte congetture sono tuttavia indispensabili. Esaminando questa edizione nel suo complesso si nota che il testo è stato pubblicato non per interesse culturale nei confronti di Temistio, ma solo per la sua qualità di inedito, come opera in sé conchiusa e senza agganci con la rimanente produzione dell'oratore (al di fuori dei paralleli lessicali indicati a piè di pagina) né inquadramento storico.

X. L'estensione dell'uso di A a tutte le orazioni comprese in questo codice ebbe luogo ad opera del Dindorf nel 1832 [59]. Egli si basò sull'edizione del 1684, donde sono ripresi anche il commentario, l'indice analitico e la serie di *testimonia vetera*. Il testo greco è frutto essenzialmente di una collazione, non sempre accurata, fra il codice A e l'edizione di Hardouin.

Sono accettate o semplicemente segnalate in nota congetture soprattutto di Reiske, Roulez, Jacobs (che aveva affidato al Dindorf l'incarico di curare questa edizione) e del Dindorf stesso : il loro numero non è grande. Collazioni parziali dai codici Monacensi 59 e 113 erano state effettuate in precedenza da Jacobs, e furono riprodotte tal quale dal Dindorf, senza controlli né ampliamenti.

Nella prefazione lo studioso tiene a sottolineare l'importanza del codice Ambrosiano, del quale traccia anche la storia ; riferisce quindi in breve intorno alle edizioni precedenti, elencandone le divergenze rispetto all'edizione di Hardouin [60] ; conclude citando un giudizio negativo del Reiske su Temistio e riportando un'opinione del Keyssler circa il destino delle spoglie mortali dell'oratore [61]. Da tale prefazione si può comprendere come il Dindorf, nella fedeltà alla Hardouiniana e nell'uso di un solo codice, si trovi fondamentalmente allineato ai filologi dei secoli precedenti, dei quali conserva il metodo.

Nella sua edizione, che fino a pochi anni or sono è rimasta la sola edizione « moderna » di Temistio, sono applicati in pieno i due concetti-guida della filologia pre-lachmanniana : la fedeltà al *textus receptus* e la superiorità del *codex optimus*. Nel caso particolare del *corpus* oratorio di Temistio, dove è ormai accertato che ogni orazione — o, tutt'al piú, ogni piccolo gruppo di orazioni — ha una propria tradizione da recensire in modo autonomo, sono stati necessari, per giungere dall'edizione Dindorf all'edizione teubneriana di Downey e

[59] Themistii *Orationes* ex codice Mediolanensi emendatae a Guilielmo Dindorfio, Lipsiae, C. Cnobloch, MDCCCXXXII.

[60] A proposito dell'edizione Hardouiniana e del suo commento cosí si esprime : « Neque Harduini inutilis opera fuit et Petavii commentaria, ut omnia viri eximii scripta, etiamnum lectu sunt dignissima ».

[61] Secondo l'opinione di questo studioso i resti di Temistio sarebbero stati traslati a Rimini nel 1464 per iniziativa di Sigismondo Pandolfo Malatesta. Probabilmente il Dindorf inserí questa notizia, estranea al contesto della prefazione, allo scopo di integrare la *vita Themistii* del Petau, da lui riprodotta per intero poco piú avanti.

Norman, gli studi trentennali di Heinrich Schenkl, grazie ai quali il testo dell'oratore ha potuto avere una forma pressoché definitiva.

XI. L'edizione piú recente è appunto il frutto del lungo lavoro preparatorio del filologo austriaco [62], ripreso da Glenville Downey a circa trent'anni dalla morte dello Schenkl, avvenuta nel 1919 (il Downey intraprese, dapprima per proprio conto, la preparazione di un'edizione temistiana nel 1947). Nella preparazione del secondo volume (e del terzo) si è affiancato al Downey, colpito da infermità agli occhi, A. F. Norman.

Il Downey, come avverte egli stesso nella prefazione, ha potuto servirsi di due legati dello Schenkl, affidati dopo la sua morte alla casa editrice Teubner, e da questa trasmessi al nuovo curatore : anzitutto di una copia dell'edizione Dindorf sulla quale erano state segnate dallo Schenkl collazioni, congetture e scolii ; e poi dell'apparato critico completo, compilato dalla mano stessa dello Schenkl. Grazie a questo apparato è stato possibile al Downey ricostruire il testo. Di fronte ad un lascito di questo genere non essendo possibili che due alternative (o seguire fedelmente i criteri del predecessore, limitandosi soltanto a completare ciò che da lui era stato lasciato incompiuto, o rifare *ex novo* tutto il lavoro, prescindendo completamente dai risultati raggiunti), il Downey ha rispettato le scelte e i metodi dello Schenkl, imitando anche la sua discrezione nell'inserire propri emendamenti nel testo.

Le sviste contenute nell'edizione Dindorf sono state corrette e le congetture e gli emendamenti dei critici e degli editori messi in luce nell'apparato ; in esso si riscontrano tuttavia alcune inevitabili manchevolezze, spesso di poco conto. Una ricollazione parziale con l'edizione del 1684 fornisce i seguenti esempi : p. 5,3 Down. σά non è nel ms., ma è un'integrazione del Petau ; p. 7,8 ταὐτά (indicata come congettura del Dindorf) è congettura di Hardouin ; p. 31,12 ἀμφιλύτου è congettura dello Stefano, e non del Petau ; p. 33,14 ξύλον γὰρ ἦν è considerata un'interpolazione cristiana di origine scoliastica già da Hardouin, prima che da Jacobs ; p. 72,9 μαλακιῶντα : non è indicata la congettura di Hardouin μαλκιῶντα ; p. 76,23 δι' ὀλίγου : è indicata la congettura del Gasda δι' ὀλίγους, ma non quella del Petau (δι' ὀλίγων) che la precede ; p. 86,17 τέως μὲν τῇ πόλει ὤναντο : sono trascurate le congetture del Petau, che pure si sofferma su questo punto e ne avverte la difficoltà anche per la traduzione in latino ; p. 123,17 προσαιρήσεται : è tralasciata la congettura del Petau προαιρήσεται ; p. 334,7 ἑταίραν è indicata come congettura del Cobet, ma è già del Petau.

Anche l'apparato dei *loci similes* non è sempre esauriente : esso si limita infatti a registrare i paralleli veri e propri (oltre alle citazioni), trascurando talvolta le numerose risonanze classiche e i richiami letterari che sono spesso la « struttura portante » delle orazioni temistiane, e che, se messi in evidenza, possono contribuire a meglio delineare l'importanza culturale del nostro autore, facilitando la sua raffigurazione come tramite essenziale fra la letteratura antica e la retorica bizantina [63].

---

[62] Themistii *Orationes quae supersunt*, recensuit H. Schenkl, vol. I, opus consummavit G. Downey, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, MCMLXV ; vol. II, opus consummaverunt G. Downey et A. F. Norman, ibid. MCMLXX. È annunziato per il 1974 il vol. III a cura di Norman.

[63] Si vedano a questo proposito le osservazioni di A. Garzya nella recensione alla suddetta edizione, in *Le parole e le idee*, 12-14 (1970-1972) 203-204.

4. Metodo critico e interessi culturali di Petau e Hardouin: osservazioni sul commentario temistiano.

Non sarebbe esatto affermare che l'esame del commentario temistiano di Petau e Hardouin può essere sufficiente a tracciare un quadro completo del metodo di lavoro e del campo di interesse dei due studiosi: è certo tuttavia che le componenti di tale commentario sono, quanto meno, assai significative in tal senso [64].

Per quanto riguarda il metodo, occorre dire subito che l'edizione del 1684 non ha alcun valore per chi si limita a leggere il testo stampato, senza allargare il suo esame alla traduzione e, soprattutto, alle note. Petau e Hardouin, infatti, non esprimono le proprie scelte nel testo, anche se il giudizio (o, meglio ancora, l'acquisto di un nuovo testimonio) li mette in condizione di apportare a tale testo un miglioramento decisivo; la loro edizione riproduce in modo fedele (fatta eccezione per alcuni asterischi ed alcune rare parentesi quadre) l'edizione precedente, o, in mancanza di questa, il manoscritto prescelto. Il lavoro critico inizia soltanto in un secondo momento. L'esempio piú significativo fra i tanti è 68c ὅσα δὲ καὶ πρὸς ἅμιλλαν διαπράξεται: già lo Stefano, e anche il Petau stesso, avevano congetturato μέν al posto di δέ, e si trattava di una congettura ovvia, data la struttura del periodo; il Petau inoltre aveva anche avuto la possibilità di veder confermata la sua ipotesi nel manoscritto (« δέ, in μέν mutandum, ex Cod. Regio »). Poiché la vulgata — rappresentata in questo caso dalle edizioni dello Stefano e del Remus, oltre che dalle due Petaviane — leggeva δέ, il testo resta immutato. Dunque in questo come in ogni altro caso di cui venga poi proposto un emendamento o una congettura diversa nella nota (o perfino, sottintesa, nella traduzione), il testo edito cessa di aver valore come testimonianza di una scelta critica dell'editore, contrariamente al metodo dei filologi moderni. Scopo della stampa non era quindi di dare il testo nella sua forma piú fedele possibile all'ipotetico originale di Temistio o almeno al suo archetipo ricostruibile, ma semplicemente *il testo esistente* a quel tempo. Prescindendo dalla qualità di esso (e prescindendo quindi, a maggior ragione, dall'autorevolezza del testimonio), ogni studioso era libero di proporre, in forma affermativa o in forma ipotetica, i miglioramenti [65].

Quanto si è detto, beninteso, non implica che il Petau non avvertisse l'importanza della testimonianza manoscritta [66]: tuttavia

---

[64] Nelle osservazioni che seguono i luoghi temistiani sono indicati soltanto col riferimento all'edizione del 1684, allo scopo di non appesantire l'esposizione con doppie indicazioni numeriche e di facilitare il riscontro diretto col commentario stesso, sia nell'originale, sia nella ristampa dell'edizione Dindorf. I corsivi nel testo delle citazioni sono nostri.

[65] I casi d'intervento vero e proprio sul testo, come si è detto, sono assai limitati, e consistono per lo piú nell'uso di quei segni critici ai quali abbiamo già accennato: poche volte si tratta di un mutamento vero e proprio. Cf. ad es. 255d: « ἐν τῷ δωματίῳ τῷ αὐτοῦ: αὑτοῦ rescripsi pro αὐτῷ », annota il Petau. αὐτῷ è la lezione dell'Aldina.

[66] Cf. ad es. la sua nota a 52c: « ἐποιήσατε καὶ διατελῇ: lego, ἐποίησέ τε καὶ διατελεῖ ἐπιμελοῦμενος. Neque tamen altera lectio rejicienda, *quam et vetus codex habet* ».

il contributo decisivo per la comprensione (e quindi per la correzione) del testo doveva essere attinto anzitutto dai *veteres*, cioè dagli altri autori antichi, la conoscenza dei quali soltanto poteva permettere a uno studioso moderno di spiegare il classico in esame. Il Petau afferma ciò esplicitamente nella nota a 92a : « καὶ τὴν μὲν σεμνήν, κτλ. : quae sequuntur, passim, ut opinor, affecta sunt, *nec sine subsidio veterum sanari possunt* » [67]. Le applicazioni pratiche di tale principio sono numerose.

Fra gli esempi piú significativi ricordiamo soltanto 251c : « μηδ' ἂν ἰδίως ἰδίᾳ αὐτῷ ἀνάγκη προσγένηται : assensuros mihi in hujus emendatione loci eruditos omnes confido, qui foedissimo hactenus vitio laboravit. Lego enim μηδ' ἂν Διομήδεια ἀνάγκη προσπέσῃ. Primum quia ἰδίως illud flocci faciendum non est. Tum scripturae ipsius affinitas favet. Postremo, facit ad rem, quod eodem in lib. VI. unde noster huc multa transtulit, ita Plato locutus est : ἡ Διομήδεια λεγομένη ἀνάγκη ποιεῖν αὐτῷ πάντα ἃ ἂν οὗτοι ἐπαινῶσιν. Notissimum proverbium est, Διομήδεια ἀνάγκη. De quo Zenobius, Suidas, et Aristoph. Schol. 'Εκκλησι. in haec verba : Καὶ ταῦτ' ἀνάγκη μοὔστι Γρ. Διομήδειά γε ». La congettura del Petau, basata, come si è visto, anche su argomenti stilistici e paleografici, ma soprattutto su paralleli eruditi, è l'unica interpretazione accettabile. Né si può tralasciare di citare qui un'altra importante affermazione metodologica del Petau, che conferma tutto ciò (254b) : « ἐπισκήψει γὰρ ἡ κοινωνική : ut ei religioni insisterem, quam mihi in hac Critica ratione semel imposui, *nihilque sine Veterum auctoritate mutarem*, malui vel corruptam hic sententiam prorsus ut in Henr. Steph. editione est relinquere. Ita tamen emendandum esse scias ex Plat. VI. de Rep. : 'Επισκέψῃ γὰρ εἰ κοινωνική τε καὶ ἥμερος πρὸς τοὺς παιδείας ἐπιθυμοῦντας, ἢ δισκοινώνητός τε καὶ ἀγρία. Quod ad illa verba attinet χαλκέας, καὶ τέκτονας, post βούλει rejicio hoc modo. Εἰ δὲ βούλει χαλκέας καὶ τέκτονας, ποιητάς τε, etc. Aut certe τοὺς μὲν οὖν χαλκέας καὶ τέκτονας, εἰ δὲ βούλει. Quamquam ut hic concepta lectio est, suo quoque sensu non careat, quem in priori editione secutus fueram ». Questo passo chiarisce da solo il punto di vista dell'editore e il suo metodo.

È superfluo aggiungere che anche l'autore stesso va considerato nel novero dei *veteres* : Hardouin ad esempio, nel proporre l'integrazione ἐπισκοποῖμεν <ἑκάστην> καθ' ἑαυτὴν ἀκριβῶς (5c), tiene presente tacitamente θέα γὰρ ἑκάστην καθ' ἑαυτὴν ἀκριβῶς (146d) dell'or. 11 ; altrove il parallelo è indicato esplicitamente in nota.

Molto sentito è il problema delle glosse marginali introdottesi successivamente nel testo. Gli editori avanzano spesso (di rado in forma affermativa) l'ipotesi di un inserimento di questo genere, fermando l'attenzione soprattutto sul *cursus* della prosa temistiana e sulle sue interruzioni e « stonature » apparentemente inspiegabili.

Si veda ad esempio la nota a 34b : « τοὺς δὲ νέους : glossema istud mihi quidem sapit vocis ἀκμάζοντας. Sed totus hic locus verbo aliquo defectus ac suspensus est ». A chi legga con attenzione tutto il periodo, infatti, τοὺς δὲ νέους appare come un elemento che rompe il parallelo-

---

[67] Cf. anche la nota a 257d : « εἰς πάντα ἀλήθειαν : mutilus hic locus, quem *sine librorum subsidio* emendare velle, divinare est ».

lismo su cui è costruita tutta la frase. Si veda pure la nota a 52d : « οὐ τοῦ Ἀπόλλωνος μόνου, ἀλλὰ καὶ τοῦ Διός: inter alia glossemata, quae sane plurima in Themistii textum irrepserunt ex margine, haec verba censeri arbitror oportere ; cum legi tantummodo debeat, καθάπερ ἐν Δελφοῖς τοῦ Ἀπόλλωνος. Quorsum enim haec ulla fiat vel Jovis, vel Constantini mentio ? » [68].

Manca l'esigenza di verificare sui manoscritti tali risultati ottenuti grazie all'uso del *iudicium* e grazie alla profonda conoscenza dei *veteres auctores*. Come abbiamo già detto, un codice nuovo può avere importanza, e merita di essere copiato, solo se offre del materiale nuovo ; in ogni altro caso la testimonianza manoscritta può servire tutt'al piú a confermare una congettura, ma non a sostituirsi ad essa. Nella prefazione all'edizione del 1684 Hardouin si preoccupa bensí di affermare che essa è stata curata con diligenza, « conquisitis undique probatissimis Codicibus MSS. Graecis », ma ciò rientra nel generico repertorio delle prefazioni, e non corrisponde a verità. Per le tredici orazioni inedite il Petau si era avvalso soltanto, come abbiamo visto, dell'apografo dell'Ambrosiano ; apografo che, tra l'altro, è piú volte definito da Hardouin « Codex Collegii nostri Parisiensis », contribuendo cosí a creare sulle prime notevoli problemi agli studiosi [69].

Denys Petau è senza dubbio fra i due editori quello che ha lasciato l'impronta piú profonda nella critica testuale a Temistio, non solo per l'estensione della parte curata da lui direttamente, ma anche per la scrupolosità del suo esame e la completezza del suo commento.

Egli legge Temistio non piú come retore e maestro di bello stile, ma come fonte storica e culturale. Una porzione considerevole del suo commentario è dedicata infatti all'approfondimento e alla spiegazione delle numerose allusioni ad eventi e personaggi del mondo contemporaneo all'autore : spesso è citato Ammiano Marcellino per spiegare gli avvenimenti da Temistio soltanto accennati, piú spesso Erodoto è adoperato per illustrare le reminiscenze mitologiche e storiche contenute nel testo. Accanto a queste due fonti sono presenti nelle note del Petau numerosi altri autori sia greci che latini, sia classici che medioevali : la loro funzione non è il puro sfoggio di cultura, ma la chiarificazione del testo, nonostante l'apparente pesantezza del bagaglio erudito [70]. Attraverso la serie di cita-

---

[68] Questa nota è di Hardouin : si notano i primi segni dell'ipercritica che negli anni successivi lo avrebbe condotto ai noti eccessi.

[69] H. Schenkl ha dimostrato (*Beiträge*, 30) l'equivalenza di tutti gli appellativi con cui Hardouin indica tale apografo.

[70] Gli esempi di utilizzazione degli autori antichi per migliorare il testo di Temistio sono frequentissimi. Citiamo per tutti 225d, dove Petau si serve di Massimo Tiro per difendere una variante di A : « δίζω ἠὲ θεόν : leg. ἤ σε [sappiamo che per l'or. 19, anche se già edita, ebbe a disposizione l'apografo di A] ut est apud Max. Tyr. Orat. XI ».

zioni e riferimenti il Petau ricostruisce la fitta trama dei rapporti fra Temistio e gli autori anteriori o contemporanei, mettendone in luce, quasi sempre implicitamente, i reciproci influssi: il ruolo da lui assegnato al commentario è quindi, in parte, lo stesso dei moderni apparati dei *loci similes* a piè di pagina. In particolare, i progressi compiuti in tal senso da Petau e Hardouin col commentario temistiano si possono facilmente verificare ponendo questo a confronto, ad esempio, col lavoro del Remus, anteriore di pochi anni eppure cosí diverso e cosí macchinoso nei modi e nella forma.

Dal punto di vista piú strettamente filologico si osserva innanzi tutto una notevole attenzione da parte del Petau nei confronti dei precedenti lavori su Temistio.

Le congetture dello Stefano sono discusse spesso nelle sue note per essere accettate o per essere rifiutate, mentre le traduzioni del Remus, del Morel e del Pantin, specie là dove presuppongono l'adozione di una variante da parte dell'interprete, sono oggetto di frequenti polemiche. Anche con David Hoeschel (cf. ad es. la nota a 54a) ebbe contatti e discusse congetture. È probabile che il Petau abbia tenuto conto anche di materiale a noi ignoto: una traccia di ciò si ritrova nella nota a 50a (ζυγίων τε, καὶ παρασείρων), dove polemizza contro un critico sconosciuto, dicendo: « Quid in mentem venerit ei qui hic sibi mendum finxerit, legeritque ζευγνύοντι, καὶ παρασύροντι, ecquidem non video. Sunt enim haec inter se opposita ζεύγιος, et παράσειρος». Sono i contributi dello Stefano ad essere tenuti naturalmente in maggior conto. Nella nota a 52c, ad esempio (da noi citata sopra, nota 65), la lezione della vulgata ἐποιήσατε καὶ διατελῆ, anche se confermata dal manoscritto, è messa in dubbio dal Petau, il quale cerca di migliorarla con una congettura, senza però spiegare la ragione del suo intervento; in effetti, l'origine dei suoi sospetti deriva dallo Stefano, che già aveva espresso dubbi sul passo. Molte volte si rimane incerti se considerare o no originale una congettura del Petau, quando coincide con una dello Stefano ma senza esplicito riferimento a questo: cf. ad es. 32c (οὐδέν τι μεῖον per οὐδὲν τίμιον), 36a (ἐξελιχθείς per ἐξελεχθείς), ecc. È molto probabile, tenuto conto di quanto si è detto, che il Petau in questi e in altri casi simili abbia tenuto tacitamente presente lo Stefano.

Nelle congetture originali il Petau, che conosce il testo in primo luogo per averlo tradotto, bada al senso compiuto ed al filo logico della singola frase piú che allo stile e all'*usus scribendi* di Temistio.

Cf. ad es. ταῦτά τοι per ταῦτά σοι (56d), congettura confermata dall'Ambros. gr. G 29 (M) e dal Vatic. gr. 936 (B), entrambi del XV secolo, ignoti al Petau. Ancora piú evidente è il caso della correzione di ἡλικιώτας (testimoniato da tutti i mss. ad eccezione di M) in ἡλικιώτου (64d), congetturato dal Petau e riportato da M: « τὸ μὲν τοίνυν ἥδυσμα: hoc in ea celebritate suavissimum», annota il Petau, « atque ad dicendum jucundissimum accidisse dicit, quod hic annus patris et filii nominibus signetur, qui ambo purpurae atque imperii sint aequales; hoc est, eodem tempore purpuram ceperint. Fortassis etiam ἡλικιώτου rescrib. ut ad υἱέως pertineat». E cf. infine la nota a 65d, dove il Petau anticipa, sia pure in forma dubitativa, una lezione del codice A e del Coisl. gr. 323, entrambi

a lui ignoti, almeno per questo passo : « Pronum est mutare in δεκασμούς, sed nec illud improbo ».

Meno frequente è il richiamo allo stile e alle norme grammaticali, sulle quali il Petau si sofferma di rado.

Cf. la nota a 244c : « ὥστε καὶ πάνυ βουλομένοις αὐτοῖς : assentior Henrico Stephano, αὐτούς legenti. Nisi Dativum esse dixeris acquisitivum, quomodo saepe μοι, et ἑαυτοῖς, et Latini, aeque utuntur ». Cosí pure, subito sotto, 244 d : « μὴ πάνυ μεταδιδόναι : recta orationis series postulabat μεταδίδοτε. Quanquam infinitivum saepe Imperativi loco adhibent ».

Nonostante le apparenze, nel suo commento il Petau non è sempre dogmatico e informato. Alcune volte non nasconde i suoi dubbi, dando modo cosí ad Hardouin, ove possibile, di colmare la lacuna.

Cf. ad es. 31b : « οὐ τὴν ἀπὸ Σκυθῶν : PETAV. Quid hic Scythia opus est ? An quia tum Imperator illis in partibus erat ? HARDUIN. Alludit ad paroemiam veterum, Σκυθῶν ῥῆσις. Hujus porro sensum alium profert Lucianus, alium Suidas, alium Diogenes Laërt. in Anacharsi, alium Athenaeus l. XII c. V».

Non altrettanto definibile è il contributo filologico di Hardouin, poiché, come già è stato rilevato da H. Schenkl [71], egli cita indistintamente nelle sue note (facendole quindi passare, implicitamente, per congetture proprie) anche varianti di A e congetture sottintese dal Petau nella traduzione : egli si dimostra in ogni modo un lettore attento di Temistio, anche se compilatore frettoloso delle sue note. Sono suoi molti *loci similes* non facilmente identificabili e molte puntualizzazioni di fatti e personaggi storici, non di rado con l'ausilio della sua scienza numismatica.

La sua frettolosità è testimoniata non solo dall'esiguità dei commenti alle orazioni a lui affidate, rispetto a quelle curate dal Petau, ma anche dalla genericità di alcune note del tipo di quella a 38 b : « τυφλὰ τέκωμεν καὶ ἀτελῆ : proverbium ex ursarum more deductum ; de quo vide scriptores historiae naturalis ».

Questa considerazione non va tuttavia generalizzata. In alcuni luoghi Hardouin chiarisce, come abbiamo visto, il dubbio espresso dal Petau, o ne corregge motivatamente le affermazioni : cf. ad es. 229c, 230b, 245b, ecc. Per la spiegazione e l'emendamento del testo si avvale di una dottrina meno ampia di quella del Petau, orientata piuttosto verso il tardo-antico e il medioevo.

Cf. ad es. 253c : « παμπάλαιά τε καὶ αἰνιγματώδη : haec omnia desumpta sunt ex Theaeteto Platonis. Citat illa Theodoretus orat. II contra Graecos ». A differenza del Petau non disdegna di accogliere fra le proprie fonti manuali moderni da citare a sostegno di una tesi o di una conget-

[71] *Beiträge*, 25-30.

tura. Valga per tutti l'esempio di 247c, dove la congettura dello Stefano λοξά per λωβά, segnalata semplicemente dal Petau, è invece fermamente sostenuta da Hardouin come la sola possibile, non solo sulla scorta di Eunapio, Licofrone e s. Gerolamo, ma anche in base ad un saggio di Louis de Cresolles sui sofisti (*Theatrum Veterum Rhetorum Oratorum*, ... Parisiis MDCXX).

Aggiungeremo infine che Hardouin piú del Petau si avvale di sussidi culturali di seconda mano come antologie, edizioni commentate, lessici : nel citare, ad esempio, alcuni versi di Prudenzio nella nota a 2a, egli si rifà all'edizione Sirmondiana di Sidonio Apollinare e non al testo originale del poeta ; frequenti sono anche le citazioni dal lessico di Esichio o dal florilegio di Stobeo.

L'interesse di Hardouin nei confronti del testo temistiano è generico, non improntato a un aspetto particolare. Dalle notizie che abbiamo dato piú sopra, si può comprendere come egli abbia intrapreso il lavoro non di propria volontà e soprattutto con molti vincoli impegnativi ; dalle notizie biografiche, inoltre, sappiamo che sul lavoro temistiano egli non tornò piú. Si tratta di due indirette conferme delle deduzioni ottenute dalla lettura del suo commento. Egli non esercita sul testo un'indagine sistematica di carattere storico e neppure di carattere antiquario ; al contrario, si sofferma soltanto su quei passi che gli offrono lo spunto per discorrere di un argomento noto. Nel commento ai λόγοι ἰδιωτικοί, che formano la maggior parte della sezione affidata alle sue cure, si può osservare, con molta buona volontà, un interesse specifico per le polemiche sui sofisti, delle quali egli mostra di conoscere in parte la portata culturale nell'età antica ; ma è legittimo il dubbio che sia l'insistenza di Temistio sull'argomento ad indurlo a soffermarsi sui vari passi, e non un interesse particolare. Neppure l'aspetto artistico della prosa temistiana è oggetto di attenzione : ne sono prova alcune delle sue congetture sicuramente originali, che spesso consistono in spostamenti meccanici di parole o in sostituzioni che non tengono molto conto dell'*usus scribendi* dell'oratore [72].

5. Erudizione polistorica e filologia classica.

In conclusione, il problema fondamentale si esprime con la seguente domanda : l'opera di Petau e Hardouin ha ancora il suo valore nella storia degli studi su Temistio ? E, piú in generale, l'erudizione polistorica secentesca ha effettivamente rappresentato un

---

[72] Fra le eccezioni ricordiamo ad esempio la nota a 13c : « διακρίνειν ἁμάρτημα, καὶ ἀδίκημα, καὶ ἀτύχημα : elegans sententia, quam iterum orat. VII et IX repetit. Vide Aristot. lib. I Rhetor. ». Qui l'eleganza della frase lo colpisce probabilmente a causa della frequenza con cui essa si incontra nel testo di Temistio. La capacità di individuare con facilità tutti i riferimenti interni del *corpus* dell'oratore, anche i piú velati, è fra le doti precipue di Hardouin, favorito in ciò probabilmente anche dalle sue note doti mnemoniche, con le quali sopperiva in parte alla fretta con cui lavorava.

progresso nel campo storico e filologico, o è consistita prevalentemente in un acritico apparato di dottrina fine a se stessa?

Una risposta indiretta a quest'ultima domanda è stata già data, fra gli altri, da A. H. M. Jones, il quale, nella prefazione alla sua ultima opera, parlando delle ricerche da lui compiute nella messe di fonti per la conoscenza dell'età tardo-antica, cosí si esprime: « Molti dei chicchi migliori sono stati raccolti da precedenti studiosi, soprattutto del XVII e del XVIII secolo, le cui edizioni ... restano una miniera di notizie singolari » [73]. In questo modo viene sottolineato l'aspetto piú costruttivo, dal punto di vista degli storici, dell'erudizione secentesca [74]; ma anche nel campo della filologia in senso stretto il lavoro dei dotti non consiste solo in un'esercitazione sterile di scienze antiquarie.

Consideriamo da vicino il commento di Petau e Hardouin alle *Orazioni* di Temistio. Esso rivela subito, come quasi tutte le opere consimili di quel tempo, l'esistenza di un certo numero di note che appaiono non attinenti al testo: sono appunto queste note, che spesso superano per numero ed estensione quelle dedicate alla semplice spiegazione e correzione del passo a cui si riferiscono, a determinare la fisionomia artificiosa e sovrabbondante di tutto il lavoro. Con la loro preponderanza esse nuocciono, secondo il lettore moderno, all'apprezzamento dell'opera complessiva; eppure proprio da queste il commento trae, si può dire, la propria ragion d'essere. Tali note sono essenzialmente di due tipi: da una parte troviamo lunghi *excursus* di storia, di mitologia, di geografia antica, che col testo in esame hanno in comune soltanto lo spunto iniziale, spesso una sola parola; dall'altra parte stanno le estese citazioni di autori classici, inserite per chiarire il testo, ma oggetto esse stesse di esame critico, con proposte di nuove congetture e frequenti polemiche coi rispettivi editori. In entrambi i casi si tratta di materiale destinato sia alla divulgazione nel mondo dei dotti del tempo che all'insegnamento (eredità, questa, della cultura bizantina; si ricordi l'esempio di Manuele Moscopulo): le note che abbiamo descritte come appartenenti al primo tipo sono vere e proprie monografie, con le quali l'editore del testo espone i risultati delle sue ricerche su argomenti diversi; le note del secondo tipo sono raccolte di *adversaria* riguardanti passi controversi di altri autori, con le quali l'editore offre il suo contributo alla critica di testi diversi. Le une e le altre assolvono dunque al còmpito oggi affidato, ad esempio, alle riviste di filologia: la collocazione in un commentario a un autore classico assicurava a tali note la diffusione necessaria nel mondo della cultura del tempo.

---

[73] A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284-602*, I, trad. it. (Milano 1973) 13. Il Jones, tra l'altro, è stato il primo storico dell'età tardo-antica ad avere utilizzato ampiamente come fonti anche le orazioni di Temistio.

[74] A proposito delle edizioni di testi curate dal Petau, P. Di Rosa osserva: « Particolarmente le annotazioni a queste edizioni mostrano la sua crescente attenzione alle difficoltà delle date e i suoi progressi scientifici nel risolverle »: AHSI (cf. sopra, n. 4) 1.

A chi consideri l'opera degli editori secenteschi da questo punto di vista, i risultati non appaiono piú come un coacervo di dati messi insieme acriticamente, ma come una somma di contributi per l'approfondimento della conoscenza del mondo classico. Sullo stesso piano va considerato anche il frequente ricorso a molti autori definiti nei secoli successivi « minori » o « tardi » : gli eruditi del Seicento, che della letteratura cosiddetta minore erano conoscitori per lunga consuetudine di lettura diretta, si servivano infatti in modo metodico della messe di notizie e richiami ivi contenuti per commentare — e spesso, come abbiamo visto, anche emendare— i testi dei « maggiori ».

In questa prospettiva (per ritornare all'opera che stiamo esaminando) trovano la loro giustificazione, ad esempio, le due dissertazioni del Petau sulla cronologia della battaglia di Salamina e sulla celebrazione dei misteri nell'età antica [75], la nota di Hardouin sull'albero genealogico di Teodosio [76], ecc. L'unione di questi elementi con quelli di critica testuale rende il lavoro dei due gesuiti perfettamente consono ai dettami espressi da Gerhard Voss e da altri teorici della polimatia, per i quali, mentre la grammatica deve occuparsi delle cose « quae ad verborum curam pertinent », la filologia si interessa « de iis quae ad historiam vel veram vel fabulosam referuntur vel inde dependent » [77].

Dal campo di interessi del Petau e poi di Hardouin è scomparsa del tutto la considerazione per Temistio come maestro di stile, cosí come viene pressoché ignorato il suo aspetto filosofico-morale. Nelle intenzioni dei due editori il testo dell'oratore va letto come fonte storica, e in quanto tale merita la maggiore attenzione. Le notizie utili per la conoscenza della dinastia costantiniana e della successione degli imperatori fino a Teodosio e anche i semplici accenni di Temistio vengono attentamente vagliati, spesso con l'aiuto di un confronto con altre fonti antiche, letterarie, numismatiche, epigrafiche, ecc. Non è un caso, né un particolare d'importanza trascurabile, il fatto che da loro per la prima volta sia sentita l'esigenza di ordinare cronologicamente le orazioni.

L'edizione parigina di Temistio del 1684 riveste dunque nella storia del testo dell'oratore il ruolo che gran parte dell'erudizione secentesca rappresenta nella storia della filologia e della cultura classica, collocandosi a metà strada fra gli interessi retorici e filosofici del Rinascimento e le esigenze storicistiche dell'età moderna.

---

[75] P. 404-417 del commentario.
[76] P. 476 del commentario.
[77] G. Vossii *De philologia liber*, Amstelaedami, ... MDCL, pp. 20, 23.

RÉSUMÉ

Vient d'abord une revue des activités de Denis Petau et de Jean Hardouin dans le domaine des études classiques, cherchant à préciser les caractéristiques et les points intéressants des deux savants.

Le but d'une telle revue et d'un tel rapprochement est le fait qu'on doit au travail de l'un et de l'autre l'édition des discours de Thémistius publiée à Paris en 1684. Cette édition a une importance déterminante dans la longue et difficile histoire du texte de Thémistius, dont on donne ici un tableau complet.

Pour Hardouin, ce fut l'unique publication concernant Thémistius. Pour Petau, au contraire, ce fut un centre d'intérêt durable. Dès 1613, il en donnait à La Flèche une édition peu élégante mais qui comportait d'importantes nouveautés philologiques, outre une nouvelle version latine et un commentaire complet. A peine cinq ans après, il en donna une seconde parce que la première avait été rendue inutile par celle de Pantin parue à Lyon quelques mois après la sienne. Il se mit ensuite à en préparer une troisième, qui aurait publié plusieurs autres discours qu'il avait identifiés dans un manuscrit ambrosien et aussitôt traduits en latin. Mais empêché désormais par le mauvais état de sa santé, il passa en 1652 au P. G. Cossart, son successeur dans la charge de bibliothécaire du Collège de Clermont, le matériel qu'il avait en mains. Cossart en fait réussit à en tirer les premières pages, mais il mourut en 1664. Le nouveau bibliothécaire confia l'affaire à son collaborateur, Hardouin, plus jeune mais plus préparé, qui vingt ans plus tard achevait la splendide édition dans laquelle il donnait un commentaire aux treize nouveaux discours ajoutés par Petau et enrichissait de nouvelles notes érudites le commentaire de celui-ci.

En étudiant sur de nombreux points précis la méthode philologique et critique des deux éditeurs, il est possible à l'auteur de démontrer qu'il ne s'agit pas seulement d'une simple œuvre d'érudition, mais d'une entreprise significative dans le domaine des études classiques et répondant, — dans les limites imposées par le temps où l'édition apparut, — à des exigences scientifiques et critiques précises.

SAINT IGNATIUS LOYOLA AND SPANISH ERASMIANISM

TERENCE O'REILLY. - University of St. Andrews, Scotland.

The years between the birth of St. Ignatius and his departure from Spain in 1527 saw a growth in the country of popular interest in methods of mental prayer, a growth attested by the large number of devotional works translated into Castilian, and by the development of indigenous forms of spirituality. This development passed through three important stages before 1530.

First, devotion to the Passion, which flourished at the turn of the century and which was related to anxiety about personal salvation, prevalent at the time [1]. It was expressed in a wide variety of pious practices [2], all of which involved or could involve imaginative evocation of, and meditation on, Christ's death.

About 1520 a second, distinct form of spirituality appeared. It has received the generic title of illuminism, but it included at least two different teachings on prayer, « dejamiento » and « recogimiento » [3]. One point on which adherents of both appear to have agreed is condemnation of contemporary devotion to the Passion. Neither group favoured making the humanity of Christ a central part of meditation : the « dejados » tended to prefer reflection on the gifts of God, the « recogidos » contemplation of Christ's divinity [4]. Both favoured prayer which did not involve much use of the imagination or of discursive thought, and in each case the form of prayer practised involved openness to the work of grace in the soul [5].

A third development occurred in the mid-1520's when the writings of Erasmus became a matter of controversy. The centre of the debate was initially Alcalá de Henares, where in 1526 the Spanish translation of the *Enchiridion militis christiani* enjoyed immediate popularity. Marcel

[1] See J. DELUMEAU, *Naissance et affirmation de la Réforme* (Paris 1965) 53. — On the Passion poetry written in Spain at this time see J. RODRÍGUEZ-PUÉRTOLAS, *Fray Iñigo de Mendoza y sus Coplas de vita Christi* (Madrid 1968) ; M. BATAILLON, *Chanson pieuse et poésie de dévotion : Fray Ambrosio Montesino*, in *Bulletin hispanique*, 27 (1925) 228-238 ; K. WHINNOM, *The supposed sources of inspiration of Spanish 15th. century narrative religious verse*, in *Symposium*, 17 (1963) 268-291.

[2] See L. GOUGAUD, *Devotional and Ascetic practices in the Middle Ages* (tr. London 1927).

[3] M. BATAILLON, *Erasmo y Espana*² (México 1966) 166-176.

[4] BATAILLON, notes to Juan DE VALDÉS, *Diálogo de doctrina cristiana* (Coimbra 1925) 274-276. — See the edict of 1525 against the « dejados » issued by the Inquisition of Toledo, edited by V. BELTRÁN DE HEREDIA O. P. in *Revista española de teología*, 10 (1950) 105-130 ; and, for views of « recogidos », the prologue of Francisco DE OSUNA to his *Tercer Abecedario espiritual* (Madrid 1911 = Nueva biblioteca de autores españoles, 16). Cf. A. MÁRQUEZ, *Los alumbrados*, Madrid 1972 (edict, p. 273-283); and M. ANDRÉS, *Recogidos y alumbrados. Nueva visión conjunta del alumbradismo español*, en *Salmanticensis*, 21 (1974) 151-162.

[5] BATAILLON, *Diálogo*, 35 ; but see R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Loyola y Erasmo* (Madrid 1965) 81 sqq.

Bataillon has argued that it was read enthusiastically by many illuminists and that the spiritual teaching of Erasmus was grafted on to the already established illuminist tradition [6].

Ignatius grew up in the years of popular devotion to the Passion, and he witnessed the reaction against it. His conversion in 1521 and his stay in Manresa occurred about the time that the *alumbrados* first flourished. In 1526 he was a student at Alcalá, where his friends included Miguel Eguía, printer of the *Enchiridion* [7]. Both there and later in Salamanca he was suspected of illuminism and his apostolic work was investigated by the authorities [8]. When he eventually left Spain for France it was partly because of restrictions which had been placed on his activities [9]. He was in fact fully involved in the life of the Church in Spain ; and in view of this it is legitimate to ask if the developments he witnessed left their mark on his own spirituality and on his attitude towards reform of the Church.

This question has been answered in a variety of ways [10]. One point on which scholars have disagreed is the extent of his knowledge of the *Enchiridion*. Study of the *Exercises* suggests that he was aware of its purport [11], and there are textual parallels between one passage in it and part of the « Principio y Fundamento » [12]. The external evidence that he read it, however, is fraught with problems. According to Ribadeneira [13] he was advised to read it for its spiritual content and to improve his Latin while a student in Barcelona : that is, between 1524 and 1526. He did so, but noticed after a while that it cooled his devotion and ardour ; and when this happened

---

[6] BATAILLON, *Erasmo*, 166-225.

[7] MI, *Fontes narrativi*, I 442 n. 14.

[8] Ibid., 442 sqq., 452-462. Documents of the enquiries in Alcalá may be seen in MI, *Scripta de sancto Ignatio*, I 598 sqq. See J. E. LONGHURST, *Saint Ignatius at Alcalá*, AHSI 26 (1957) 252-257 ; also V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Estancia de san Ignacio de Loyola en San Estéban de Salamanca*, in *Ciencia tomista*, 83 (1956) 507-528 ; now in *Miscelánea Beltrán de Heredia*, II (Salamanca 1972) 343-362.

[9] MI, *Fontes narrativi* I, 462.

[10] BATAILLON, *Erasmo*, 212-214 ; GARCÍA-VILLOSLADA, op. cit. and his earlier article, *San Ignacio de Loyola y Erasmo de Rotterdam*, in *Estudios eclesiásticos*, 16 (1942) 235-263, 399-426 ; 17 (1943) 77-103 ; J. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus* (Rome 1953) 153-155 ; M. OLPHE GAILLARD, *Erasme et Ignace de Loyola*, in *Revue d'ascétique et de mystique*, 35 (1959) 337-352 ; J. GRANERO, *Loyola y Erasmo*, in *Manresa*, 38 (1966) 155-164 ; R. M. HORNEDO, *Loyola y Erasmo*, in *Razón y Fe*, 173 (1966) 403-416 ; M. ROTSAERT, *Les premiers contacts de saint Ignace avec l'érasmisme espagnol*, in *Revue de l'histoire de la spiritualité*, 49 (1973) 443-464.

[11] P. LETURIA, *Estudios ignacianos* (Rome 1957) II, 160 ; M. BATLLORI, *Sobre l'humanisme a Barcelona durant els estudis de Sant Ignasi (1524-1526) : Nebrija i Erasme*, in *Quaderni ibero-americani*, nos. 19-20 (1956) 219-232.

[12] H. WATRIGANT, *La « Méditation fondamentale» avant S. Ignace* (Enghien 1907 = Bibliothèque des Exercices, 9) 71 ; L. DE GRANDMAISON, *Les Exercices de Saint Ignace dans l'édition des « Monumenta»*, in *Recherches de science religieuse*, 11 (1920) 396 ; A. CODINA, *Los orígenes de los Ejercicios espirituales de San Ignacio* (Barcelona 1926), 184-187 ; VILLOSLADA, op. cit., 39 sqq. ; LETURIA, op. cit., 22 n. 76 ; BATLLORI, art. cit., 229.

[13] *Vida del Bienaventurado Padre Ignacio de Loyola*, lib. I, c. XIII : MI, *Fontes narrativi*, IV, 173.

several times he abandoned it. After this he looked on it and the other writings of Erasmus with suspicion and dislike [14]. The event, as Ribadeneira described it, is not mentioned in any earlier records of the Saint's life ; and one of them, the notes taken down during his lifetime by Fr. Luis Gonçalves da Cámara, contains a different version of it [15]. According to this, it took place in Alcalá, (i.e. at a later date 1526-1527). Ignatius was advised to take it as his manual of devotion by several people including his confessor [16], but he refused to do so having heard its author criticised by preachers and others in authority and preferring the uncontroversial *Imitation of Christ* [17].

Several explanations have been advanced to account for this apparent conflict in evidence.

Some scholars suppose that Ribadeneira had access to a source of information of which we know nothing, and accept both versions of the incident. In their view Ignatius tried to read the work in Barcelona, but when offered it again in Alcalá declined it [18].

Bataillon, on the other hand, is of the opinion that Ribadeneira based his account on Gonçalves but altered the details of time and place, and mentioned the academic reason for reading the text, in order to dampen the religious significance of the event and to highlight the saint's instinct of orthodoxy [19].

A middle, balanced position has been taken by Fr. Batllori who points out that there are no *a priori* grounds for doubting Ribadeneira (there was a nucleus of Erasmians in Barcelona at the time) but that his version is open to question nonetheless. In the first place, his dependence on Gonçalves is close enough to doubt that he had another source [20]. And secondly, Barcelona was never a lively Erasmian centre like Alcalá and there is no mention of the *Enchiridion* in any surviving library, bookshop or printer's records of the first half of the century [21].

It is a matter which, for want of information, cannot be fully resolved ; one of those moments in Ignatius' life which must be interpreted by hypothesis and where, as Fr. Batllori puts it, « history easily becomes dialectic » [22]. This, however, is why it is interesting : although of minor importance in itself, it raises issues which affect the whole interpretation of Ignatius' life. Bataillon, for example, believes that in the

---

[14] Ibid., 174 : « a la fin echó el libro de sí, y cobró con él y con las demás obras deste autor tan grande ojeriza y aborrecimiento, que después jamás quiso leerlas él, ni consintió que en nuestra Compañía se leyessen sino con mucho delecto y mucha cautela».

[15] *Fontes narrativi*, I, 585, 669.

[16] This seems the likely interpretation of the phrase ' lhe aconselhavão ... que lesse pollo « Enchiridion»' : see BATAILLON, review of *Font. narr.* I in *Bulletin Hispanique*, 49 (1947) 100 n. 2 ; *Erasmo*, 213 n. 15. — On his confessor, Miona, see *Font. narr.* I, 585 n. 49 ; BATAILLON, intro. to *El Enquiridion* o *Manual del caballero cristiano* ed. D. Alonso (Madrid, 1932) 75 n. 3, 76 n. 2 ; VILLOSLADA, op. cit., 100-103.

[17] See *Memoriale* of Câmara n. 97 : *Font. narr.*, I, 584. See below, n. 102.

[18] LETURIA, op. cit., I, 331 n. 33 ; II, 160 ; VILLOSLADA, op. cit., 23-31 ; C. DE DALMASES, in *Fontes narrativi*, II, 417 n. 15 ; IV, 172-173 n. 12.

[19] BATAILLON, *Erasmo*, 213 n. 15.

[20] BATLLORI, art. cit., loc. cit.

[21] Ibid., 230.

[22] Ibid., 228 : « Són els punts on fàcilmente la història devé dialèctica».

1520's Ignatius was part of, and by no means opposed to, the movement of renewal in Spain of which Erasmus was the figurehead and the *Enchiridion* the « libro de moda » [23]. For this reason his evangelical, lay apostolate was investigated [24]. Only subsequently, perhaps in the late 1530's [25], did he begin to distinguish his position from that of the Erasmians, and then under pressure, as the Society became suspect for its break with monastic tradition [26] and as the Church in general moved to the right [27]. Ribadeneira, writing towards the end of the century, attributed to the Ignatius of Barcelona an attitude to evangelical humanism which he came to hold only later [28]. This interpretation was challenged by Fr. García-Villoslada [29]. He argued that Ignatius was quite consistent in his attitude to Erasmus [30] : « El Iñigo de Alcalá es, en los rasgos esenciales de su espiritualidad, el Ignacio de Roma. En él se encuentra en germen la Contrarreforma, la pura y primitiva Contrarreforma » [31].

The weak point in Bataillon's case, and one of which Fr. Villoslada did not take full advantage, is undoubtedly his view of the *Spiritual Exercises*. For he considers that they prolonged and repopularised devotion to the Passion [32], a devotion which radicals of all shades of opinion — « dejados », « recogidos » and Erasmians — were united in deploring [33]. In this respect they differed from the kind of exercise favoured by Erasmus and his Spanish followers [34]. Now it seems certain that Ignatius had completed the substance of the *Exercises* before he began his studies in Spain [35]. If even in the 1520's he differed from Erasmians about a matter of central importance in his own life of prayer and in his teaching, can it really be said that he came only later to distinguish his position from theirs ?

* * *

In the pages that follow I wish to re-examine the problem by comparing the *Exercises* with the *Enchiridion*. Their similarities and differences do, I think, clarify the nature of the Spanish renewal movement and of Ignatius' part in it, by explaining how he could have reacted adversely to the *Enchiridion* without being unsympathetic to many of the ideals it voiced.

---

[23] Bataillon, *Enquiridion*, 72-79 ; *Erasmo*, 212-214 ; *Les commencements de la Compagnie de Jésus en Espagne*, in *Annuaire du Collège de France* (1946) 164-168.

[24] Ibid.

[25] Bataillon, *Les commencements...*, 165-166.

[26] Ibid. ; *Erasmo*, 213-214. This view disputed by Villoslada, op. cit., 74.

[27] See most recent study : *D'Erasme à la Compagnie de Jésus. Protestation et intégration dans la Réforme catholique au XVIe siècle*, in *Archives de sociologie des religions*, 12 (1967) 57-81, and *Erasmo*, 726, 752.

[28] Ibid., 213 n. 15 ; review of *Font. narr.* I, in *Bulletin Hispanique*, 49 (1947) 97-101.

[29] See above, nn. 5 and 10.

[30] Art. cit., 259-260 ; op. cit., 77-79, 271-273.

[31] Op. cit., 78 ; an opinion accepted by Leturia, op. cit., II, 183.

[32] Bataillon, *Erasmo*, 589.

[33] Bataillon, *Diálogo*, 274-276.

[34] Bataillon, *Erasmo*, loc. cit., where he writes of Erasmian meditation : « Se opone de modo muy especial a la meditación imaginativa de la Pasión ... a la cual los *Ejercicios* de San Ignacio están dando en ese momento un vigor absolutamente nuevo ».

[35] J. Calveras - C. de Dalmases, *Sancti Ignatii de Loyola Exercitia spiritualia*[2] (Rome 1969 = MHSI, 100) 27-33.

There is one similarity between the two works which spring to mind immediately and it concerns, surprisingly, the reform of popular piety. The rules on orthodoxy at the end of the *Exercises* might seem to indicate the contrary, for they are clearly directed, at least in part, against Erasmian criticism of attachment to externals [36]. But, as Fr. Leturia pointed out, they are intended for the retreatant and cannot be separated from the rest of the work which in general reveals a concern to interiorise and christianise the devotional life [37]. This concern with interiority, with the spirit rather than the letter, was common to all reforming movements of the time and is not exclusively Erasmian, but it found particularly forceful and popular expression in the *Enchiridion* [38]. It has been suggested that Ignatius would not have approved of the satirical spirit in which Erasmus criticised popular piety [39]; but although this may be so, it is unlikely to have been his main reason for disliking the work since Erasmus makes it quite evident that he approves of popular devotions if they are practised for truly devout motives [40]. Apart from this, the actual methods of interior renewal recommended by both men are, in some respects, similar.

In the *Enchiridion* Erasmus writes that the attainment of perfection involves a two-fold process. One must detach one's affections from the world of sense and at the same time raise one's mind to the things of Heaven [41]. He drew this notion from Plato and introduces it to the reader as Socrates' teaching on how best to prepare for death. True to his conception of the *philosophia Christi* he equates it with St. Paul's exhortation to die with Christ in order to live with God [42]. This is the solution he recommends to the crisis in popular religion. He identifies excessive concern for externals with Paul's definition of the flesh that kills the spirit and which must be crucified by self-denial [43]. The ideal is to be moved by selfless love of Christ, for He is the only true end of piety [44].

---

[36] LETURIA, op. cit., I, 160; VILLOSLADA, art. cit., 424-426, 85-87; op. cit., 174-182.

[37] LETURIA, op. cit., 162; BATLLORI, art. cit., 227.

[38] BATAILLON, *Erasmo*, 190-205.

[39] LETURIA, op. cit., loc. cit.

[40] *Enquiridion*, 258: « Assí que yo apruebo lo que hazes, con tanto que el fin y la intención... no sea viciosa; y demás desto con tanto que no hagas hincapié ni te detengas en el escalón que está puesto para subir más arriba a cosas más apropriadas a tu salud». All quotations from this work are from the Spanish translation of 1526 by Alonso Fernández de Madrid, Arcediano del Alcor; variations from the original are in italics (see above, n. 16). Fr. Leturia's suggestion that it was this translation, printed by Eguía, that Ignatius was recommended in Alcalá (op. cit., 331 n. 33) is quite plausible. It should be noted, however, that Gonçalves gives no details of the version in question (see BATLLORI, art. cit.).

[41] *Enquiridion*, 231.

[42] Ibid., 236: « Y esta manera de enajenamiento con que desasimos nuestra afición destas cosas baxas, para arraygarla mejor con Dios, es aquella cruz a que Christo nos combida y con que él mesmo nos requiere...».

[43] Ibid., 267.

[44] Ibid., 217: « De manera que a sólo Christo como a único y summo bien endereces tu intención; y assí ninguna cosa ames, ninguna tengas en mucho y ninguna tampoco dessees, sino a Jesu Christo, o por amor de Jesu Christo».

Ignatius, likewise, confronts his retreatant with the highest motives for serving God, in the « Principio y Fundamento » and before each exercise [45]. And one effect of the retreat is to alter radically one's motives for leading a Christian life. This interior renewal is achieved by dying to self-love with Christ on the Cross. In the contemplations on the Passion in the third « week » the retreatant, aware that Christ died because of his sins and to redeem him, and consequently moved by gratitude and shame, prays to share His suffering [46]. In the fourth « week » his joy on contemplating the Resurrection is disinterested [47].

In the case of particular devotions, such as imaginative meditation on the Passion, it is true that, at first sight, the two men appear to have disagreed. There are, however, reasons for supposing that they did not differ in this matter as radically as Bataillon has suggested. Objections to devotion to the Passion that one encounters in the writings of illuminists and Erasmians fall, broadly speaking, into five categories. Underlying them all is the conviction that those who practised it paid more attention to externals than to its inner spiritual meaning. It is one of those practices of the flesh that kill the spirit.

First, they objected to an inordinate importance given to the humanity of Christ, and wanted more attention to be fixed on the article of faith that He was God as well as man. In the *Enchiridion* Erasmus deplores that pity aroused by the Passion is of the kind one might feel for any good man in pain, and that it does not involve recognising it as the means by which God and man were reconciled [48]. He states his case forcefully by pointing out that if the superficial attention to Christ as man suffices to make one religious, what is one to say of the Jews who saw, heard and touched Him, or of Judas who actually kissed Him? The apostles failed to grasp His purposes while He was with them: He had to ascend to Heaven for them to know Him truly [49]. This notion, that the Ascension was necessary for the disciples to believe in Christ's divinity, was invoked by Osuna, a « recogido » who does not seem to have been an Erasmian, to make the same point: one should not concentrate on the humanity of Jesus in prayer [50]. It is alluded to also in the *Diálogo de doctrina cristiana* of Juan de Valdés [51], which includes a translation of the Erasmian colloquy *Inquisitio de fide* about the Creed. In the passage on the Ascension, Valdés omits some severe criticism of devotion to relics and inserts in its place a few lines of his own in which attachment to the externals of piety is equated with the state of the apostles before Christ left them [52].

---

[45] *Ejercicios espirituales*, 23, 46. All references are to the numbered subsections in the edition by I. IPARRAGUIRRE, in *Obras completas de San Ignacio de Loyola*², Madrid 1963.

[46] Ibid., 203.

[47] Ibid., 221: « ... pedir gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Christo nuestro Señor ».

[48] *Enquiridion*, 254, 369.

[49] Ibid., 255-256.

[50] *Tercer Abecedario*, prologue.

[51] See above, n. 4.

[52] *Diálogo*, fol. 13v.

Their second objection, related to the first, was that the devotion did not inspire compunction. It was made with force by the Arcediano del Alcor in some phrases that he inserted into his translation of the *Enchiridion*. Erasmus writes that many venerate the Passion of Our Lord, «no para más de averle lástima como a un buen ombre que padeció todo aquello sin culpa ninguna *por la embidia y maldad de aquellos malvados ingratos que fueron en la traición y le crucificaron*» [53]. By his interpolation the translator makes explicit one consequence of not regarding Christ as divine that Erasmus only implies : lack of faith that by His death He saved one from one's sins. The insertion is intentionally ironical : « aquellos malvados ingratos » are really the devotees and not just those historically responsible for crucifying Him. Out of hypocrisy or lack of faith they do not acknowledge that all men caused the Passion, just as they all profited by it. The Arcediano reiterates the point in a subsequent passage : « ¿ Es muy gran cosa por ventura que un pecador como tú perdone a otro aviendo Christo *inocentíssimo* rogado al Padre por los mesmos *pecadores* que le crucificaron ?» [54]. By interpolating *pecadores* he explicitly associates the reader with those who crucified Christ. What they have in common is sinfulness, and the hope of pardon.

Their third objection was that the devotion did not result in resolutions to avoid vice and practise virtue, and so had no influence on morals. This objection was voiced by Osuna in the *Tercer Abecedario* [55]. Erasmus connected it with the absence of self-denial which he identified as the cause of all aberrations in devotion [56]. He argues in the *Enchiridion* that those devoted to the Passion do not climb high enough into the Tree of Life, the Cross, to pick its true fruit, which is conformity with Christ by mortification of one's sinful inclinations [57]. The alternative form of the devotion which he proposes involves calling to mind the Passion whenever one is tempted to sin, and practising the contrary virtue exemlified by Jesus. His counsel is firmly underwritten by the Arcediano who, to the statement that self-denial can express gratitude, adds the lines : « las quales gracias tanto más aceptas serán assí por la obra, que no de boca, quanto va dezir a hazer o a padecer» [58].

Their fourth objection was that the devotion did not inspire hope, thanksgiving and joy, but was wearisome and sad. This criticism was expressed by the early illuminists [59], particularly by Osuna, who compared the devotion unfavourably with the more joyful « recogimiento » [60]. Erasmus makes clear that the kinds of mortification involved by the devotions of which he approves should not be harsh and unpleasant, if inspired by the Spirit and by love [61]. Similarly, in the *Diálogo*, Valdés explains

[53] *Enquiridion*, 369.

[54] Ibid., 405.

[55] *Tercer Abecedario*, 525.

[56] *Enquiridion*, 255: « Si crees que es muy gran cosa tener en tu casa un pedacito de la cruz, cree que es mucho mayor tener dentro de tu coraçón escondido todo el misterio de la cruz».

[57] Ibid., 369.

[58] Ibid., 372.

[59] See Edict of 1525 (above, n. 4), proposition 22 : « tenía por defecto pensar en la passión y consolarse en ella,. y ... le pesava porque una dueña llorava cierto passo de la passión ... y el juebes de la Cena avía tenido mucho regocixo y placer, como si fuesse día de Pascua».

[60] *Tercer Abecedario*, 478.

[61] *Enquiridion*, 369 ; see also VILLOSLADA, art. cit., 405, who mentions a phrase in the *Paraphrases in Novum Testamentum* condemned by the Sorbonne : « Mortem Christi non deplorari, sed adorari» ; op. cit., 95 n. 29.

that God asks men to love Him with all their hearts because if they do so they will obey the Law happily and learn the truth of Christ's assurance, « My yoke is easy and my burden light » [62]. The method of mental prayer that he favours has for subject the Law, understood in the light of the New Testament. Unlike imaginative meditation on the Passion which, he says, leaves the soul « muy fria y seca », it results in an appreciation of the good news of God's love for man [63]. In another passage he expands a reference to Christ's death in the *Inquisitio de fide* to stress that He was no passive victim but willingly chose to suffer out of love [64].

A fifth objection to the devotion appears to have concerned excessive rigidity of method. In the *Alfabeto cristiano* Valdés advises his friend, Giulia Gonzaga, to set aside each day four short periods for meditation. She is inclined to be over-scrupulous, and so he warns her not to feel restricted to fixed hours or particular places [65]. He deplores fixed rules about prayer partly because they inhibit one's freedom to respond to special graces ; he tells Giulia never to undertake to recite a specified number of vocal prayers, so that she may remain able to pass on to mental prayer if she wishes [66]. In his earlier work, the *Diálogo*, he does not explain precisely why he disapproves of imaginative meditations, but it may well be because they involved an elaborate reconstruction of the Passion down to tiny details, as Bataillon suggests, which would, of course, have impeded mental prayer [67].

These five objections constitute an indictment of devotion to the Passion as it was practised when Ignatius began to compose his *Exercises*. Among the works with which he was familiar at the time is the book to which Bataillon attributes in part the devotion's popularity, the *Vita Christi* of Ludolph the Carthusian [68]. In the *Exercitatorio* too, which he probably read [69], there are lengthy meditations on Christ's life, most of them on the Passion [70]. The devotion is recommended also in the *Imitation of Christ* [71]. In the *Exercises* themselves the retreatant contemplates the Passion events during the third « week », and in the other « weeks » is often reminded of them. The first meditation of the first « week » ends with a colloquy to the crucified Christ [72]. In the second « week » he considers at one moment all the suffering Christ bore for him, including Cal-

---

[62] *Diálogo*, fol. 38v.

[63] Ibid., fol. 95r : « Tened pues por cierto que ésta tal es la verdadera contemplación : porque de aquí toma el ánima conocimiento dela suma bondad, grandeza, y misericordia de Dios ».

[64] Ibid., fol. 11v.

[65] *Alfabeto cristiano*, ed. Luis DE USOZ (London 1861) 110.

[66] Ibid., 145 : « ... que enviándoos Dios en la orazión alguna buena inspirazión, os podáis detener en ella tanto, cuanto sintiéreis que vuestra alma le gusta ».

[67] BATAILLON, *Diálogo*, 274 n. 64.

[68] *Fontes narrativi*, I, 74 n. 6.

[69] LETURIA, op. cit., II, 10-11 ; CALVERAS and DALMASES, op. cit., 47-52 ; IPARRAGUIRRE, op. cit., introduction to *Exercises*, 177.

[70] See the edition by C. BARAUT O. S. B. in *Garcia Jiménez de Cisneros : Obras completas* (Montserrat 1965) II, 334-408.

[71] *Imitation of Christ*, tr. R. Knox and M. Oakley (London 1960) 61, 93.

[72] *Ejercicios*, 53.

vary [73]. And one of the vocal prayers he says repeatedly is the *Anima Christ* [74]. Ignatius may indeed be said to have prolonged meditation on the Passion.

However, a brief look at the *Exercises* in the light of the Erasmians' criticisms indicates that in the process he transformed it.

In the first place he constantly reminds his retreatant of the divinity of Christ.

In the first colloquy, to Christ on the Cross, he draws attention to the Incarnation, reminding him that the dying Saviour is God become man [75]. In the second « week» the opening contemplation on the Incarnation involves alternating one's attention between Paradise, where the Trinity decides that the Word will take flesh, and this world, where the human race is in urgent need of redemption and where the Virgin conceives in Nazareth [76]. The concluding prayer may be directed to « [el] Verbo eterno encarnado» [77]. At certain points Ignatius emphasises Christ's divinity. One occurs in the « week» concerned with the Passion. The retreatant is asked to bear in mind the Godhead of Jesus in scenes where it appears to be hidden : « considerar cómo la divinidad se esconde, es a saber, cómo podría destruir a sus enemigos, y no lo hace, y cómo dexa padescer la sacratíssima humanidad tan crudelíssimamente» [78]. In the fourth « week» prominence is given to the divinity of Christ revealed at the Resurrection [79].

Secondly, compunction is an important theme throughout the *Exercises*.

In the first « week» the retreatant prays that he may experience it [80]. In the second he calls to mind before each contemplation that it was because he required forgiveness that God became man and died [81]. In the third he realises the dreadful suffering that his sins incurred for Christ and aspires to feel « dolor, sentimiento y confussión» [82]. As for the practical consequences of a love of Christ, the third concern of the reformers, it needs hardly to be said that they inform the whole of the retreat. The prayer before Christ crucified in the first « week» involves considering what one has done, is doing and ought to do in response to His love [83]. During the second « week» the retreatant's attention is drawn repeatedly to what is entailed by a Christian calling [84]. He prays

---

[73] Ibid., 116.

[74] In this connection see LETURIA, *Libros de horas, Anima Christi y Ejercicios espirituales de S. Ignacio*, AHSI 17 (1948) 3-50.

[75] *Ejercicios*, 53 : « Imaginando a Christo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio, cómo de criador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados».

[76] Ibid., 101-109.

[77] Ibid., 109.

[78] Ibid., 196.

[79] Ibid., 223.

[80] Ibid., 48, 55.

[81] Ibid., 104, 113, 121, 159.

[82] Ibid., 193.

[83] Ibid., 53.

[84] Particularly, of course, in the exercises « del Rey», « de dos banderas» and « de tres binarios».

throughout for grace to imitate Our Lord [85]. He learns that to follow Him involves suffering [86], that it means spiritual, perhaps actual, poverty [87] and the acceptance of insults and ignominy [88]. He prays that he may be allowed to serve Him on these terms [89], and considers how a natural disinclination to practise self-denial can lead to self-deception and a refusal to do so [90]. The particular and personal implications of commitment to Him are the subjects of the Election [91]. And in the third « week» he chooses to die with Christ [92].

Moreover, the Ignatian retreat is not meant to be a dour, hopeless experience. On the contrary, recognition that God became man and died for one personally will inspire gratitude and hope as well as shame. Ignatius expects the retreatant to experience moments of joy [93], especially in the fourth « week» when he prays for a share in Christ's exultation [94].

Lastly Ignatius certainly avoids the rigidity of method deplored by Valdés. He does prescribe set times for the exercises, but the retreatant is allowed a degree of freedom to adapt them to his own needs. It is he who decides the penances he wishes to observe [95]. He is encouraged to experiment with various postures to find the one most suitable for prayer [96]. In particular Ignatius leaves him free to respond to any special graces he may receive while praying. He is expected to pause in any exercise when the grace for which he is seeking is granted to him, and to abandon the rest of the exercise until he is satisfied [97].

Ignatius, in other words, may be said to have prolonged medieval devotion to the life and death of Christ by making it central to his *Exercises* ; but in doing so he reformed it of the defects it had acquired in his day which the illuminists and Erasmians criticised. In view of this it is surely misleading to suppose that he was opposed to Erasmus in his attitude to the devotion [98]. The evidence suggests that he would have agreed with him in condemning its distortion by hypocrisy and superstition.

Such similarities of view between Erasmus and Ignatius make it seem surprising that Ignatius should have been unsympathetic to Erasmianism in the 1520's. To explain them, however, it is not necessary to postulate a direct influence of the humanist on the

[85] Ibid., 104.
[86] Ibid., 95-98, 146, 166, 167.
[87] Ibid., 146.
[88] Ibid.
[89] Ibid., 147, 156, 157, 159.
[90] Ibid., 150-155.
[91] Ibid., 163, 169-189.
[92] Ibid., 203.
[93] Ibid., 6.
[94] Ibid., 221, 229.
[95] Ibid., 217.
[96] Ibid., 76.
[97] Ibid.
[98] See VILLOSLADA, op. cit., 95.

saint. To some extent they were influenced by the same authors. Erasmus, for instance, was indebted to *devotio moderna* teaching on prayer. He was educated in schools of the movement, and although he reacted against its educational methods, its tradition of piety was the most important single influence on his spirituality, excepting St. Paul. Ignatius in turn was very found of the *Imitation of Christ* and appears to have been influenced by the *Exercitatorio* of Cisneros which drew heavily on other *devotio moderna* works by Zutphen and Mombaer [99]. Furthermore, while Erasmus was writing the *Enchiridion* he was engaged on a commentary of the Pauline Epistles [100] and their teaching pervades his work. Ignatius in the early 1520's may not have been intimately familiar with the text of Paul [101], but the doctrine of the Epistles, particularly the theme of death with Christ to self, would have been mediated to him by à Kempis, Ludolph and Cisneros.

Acknowledgment that the two men had sources in common, however, complicates the problem. It makes it more difficult to understand why Ignatius found the *Enchiridion* uncongenial. To explain this apparent contradiction in the evidence it helps to bear in mind that in neither of the two accounts of his encounter with the work is there the suggestion that his objection to it was primarily doctrinal. The evidence of Gonçalves informs us that Ignatius refused to take it as his regular spiritual reading in place of the *Imitation* [102]. Ribadeneira relates that Ignatius abandoned it because it cooled his devotion [103]. His objection, in fact, was, in the first place, devotional. Why this should have been so may, I think, be adequately explained by the dissimilarities between the *Exercises* and the *Enchiridion*.

A number of themes central to the spirituality of Ignatius do not find expression in the *Enchiridion*.

First the ideal of disinterested love and service of Christ.

Erasmus insists that all Christians are meant to strive after perfection, and he does present selfless love of Our Lord as the best motive

---

[99] C. BARAUT, op. cit., I, 84 sqq. ; WATRIGANT, *La genèse des « Exercices » de saint Ignace de Loyola*, Amiens 1897 (sep. de *Etudes* vol. 71-73) ; and above n. 69.

[100] *Enquiridion*, 414.

[101] Not, that is, up to the time at Manresa ; in Alcalá the doctrine of the Epistles informed his teaching (see VILLOSLADA, art. cit., 411).

[102] *Fontes narrativi*, I, 584-585 : Ignatius, recalling the event in 1555, noted that criticism of Erasmus by preachers and people in authority had dissuaded him from taking the *Enchiridion* as spiritual reading. Gonçalves, however, introduces the anecdote to illustrate his fidelity to « el Gerçonzito ». It is possible that Ignatius came only gradually to see the significance of his initial dislike of the work as reserves about the wholesomeness of Erasmus' teaching became widespread in the Church. Of the incident at Barcelona, Villoslada writes (art. cit., 238) : « Se me antoja que San Ignacio, entonces, no dio al hecho del enfriamiento de su fervor tanta importancia como aquí parece atribuírle Ribadeneyra. Quizás no se acordó de esta experiencia psicológica hasta años adelante, cuando el nombre de Erasmo andaba de boca y sus libros empezaban a ser mirados como peligrosos y vitandos por las autoridades eclesiásticas » ; and op. cit., 51.

[103] *Vida*, loc. cit. above, n. 13.

for all devotions [104]. But when writing about the spiritual life in more general terms he never mentions such love explicitly, and he always makes provision for self-interest [105]. In the discussion at the end of the work of means of avoiding vice, he several times proposes that one consider death, Hell and Judgment, the results of sin, as well as the gifts of God [106]. Both themes, for instance, figure in the section on pride [107].

In this respect the spirituality of Ignatius differs. He does praise servile fear as a starting point in the life of the Christian [108] and at no point, of course, does his retreatant forget that he is a sinner. But meditation on sin and the castigation it deserves occupies the first « week » only. In the remaining « weeks » the retreatant's attention is focused on Christ ; gratitude is part of his response [109] but his love is encouraged to become increasingly compassionate and selfless [110]. The ideal of being ruled in one's interior and exterior life by a concern for God's glory informs the preparatory prayer before each exercise, the « Principio y Fundamento » which it echoes, and, of course, the second « week », including the Election [111].

Second, the two works differ in their conception of indifference and poverty.

These themes are of great importance in the *Exercises*. In the « Principio y Fundamento » the saint explains that man is meant to use Creation insofar as it helps him to praise, reverence and serve God, and thus save his soul, and to be detached from it insofar as it does not do so. It follows that, as a beginning, one must achieve indifference to one's possessions in the broadest sense [112]. Such indifference prepares for a subsequent moment of firm choice in accordance with the Divine will [113]. In the course of the four « weeks » the retreatant learns that to follow Christ involves choosing to be poor [114] and he prays that he may do so [115]. The call to poverty is, for Ignatius, intimately connected with the imitation of Our Lord [116].

This view of the matter, central to the *Exercises*, is not encountered in the *Enchiridion*. Erasmus does encourage indifference in the classical

---

[104] *Enquiridion*, 217.

[105] e.g. Ibid., 356 : « Si no quieres huyr de los vicios por amor de Jesu Christo..., hazlo a lo menos por tu proprio provecho. Y aunque sea en gran manera peligroso parar mucho tiempo en este estado..., pero ya mucho mejor es los que no pueden assí levantarse a las virtudes *más ecelentes que llaman* heroycas, detenerse siquiera en estas virtudes polýticas y morales, ... que no dexarse caer de uno en otro en mil maneras de pecados».

[106] Ibid., 375-409.

[107] Ibid., 399-401.

[108] *Ejercicios*, 370.

[109] During the second « week» he prays for grace to know, love and follow Our Lord « que por mí se ha hecho hombre». Ibid., 104 ; see also 116.

[110] IPARRAGUIRRE, op. cit., 169-170.

[111] *Ejercicios*, 46, 23.

[112] Ibid., 23 : « Por lo qual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido».

[113] Ibid. : « solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados».

[114] Ibid., 146.

[115] Ibid., 147.

[116] See letter of Polanco, *ex comm.* to the «socii» of Padua in IPARRAGUIRRE, op. cit., 700-704 ; Italian original in MI, *Epistolae*, I, 572-577 (7 Aug. 1547).

sense of detachment from one's passions [117]. But he makes no mention in the context of the specifically Christian ideal of actually choosing to be deprived of good things in order to resemble Christ [118].

A third difference between the two works concerns the experience of direct divine guidance.

Karl Rahner has argued that it is for such an experience that the *Exercises* are intended to prepare one [119]. He has stressed the significance of the 15th. Annotation [120], and he has indicated how the rules for discerning spirits are related to the work of God in the soul of the retreatant [121].

This mystical dimension to the *Exercises* has no counterpart in the *Enchiridion*. Erasmus writes as a moralist rather than as a contemplative. The devotion to the Passion that he recommends, for instance, is meant to inspire virtuous behaviour, not mental prayer [122]. The same is true of the other exercises he advises to counter temptation : recollection of God's love and of the horrors of sin [123].

A fourth difference between the works is related to the third. Erasmus' moral teaching was influenced by the neo-Platonism of the Florentine Academy, particularly by Ficino and Pico. He drew from them an optimistic view of the freedom of the will, and of the potential goodness of man's nature.

It was this optimism which led the evangelical humanists to prefer the writings of Origen to those of Augustine, and it helps explain their differences with Luther [124]. Ignatius was almost certainly unacquainted with Renaissance neo-Platonism when he first encountered the *Enchiridion*. The same was no doubt true of a majority of the Spanish laity, including some who enjoyed the work [125]. Throughout his translation the Arcediano interpolates passages which modify statements of Erasmus that express an optimistic view of man' moral capacities, and emphasises his dependence on divine help [126]. Despite them, however, his version preserves the confidence in the freedom of the will and the power of reason characteristic of Erasmus.

It is unlikely that Ignatius would have found such confidence, absent from his beloved *Imitation of Christ*, very sympathetic. In this respect he was, like Luther, closer than Erasmus to late medieval tradition and popular religious feeling of the day.

The two works differ finally in the relative importance they attach to exercises that encourage love and fear, noted earlier.

---

117 *Enquiridion*, 311.
118 See below, 102-103.
119 *The Dynamic Element in the Church* (London 1964) 84 sqq.
120 Ibid., 90.
121 Ibid., 95, 115 sqq.
122 *Enquiridion*, 368-372.
123 Ibid., 372 sqq.
124 See prologue by A. H. T. Levi to *Praise of Folly* (London 1971) 21 sqq.
125 Such as the unlettered María Cazalla : Bataillon, *Erasmo*, 209-211.
126 See below, 101.

Erasmus' tendency to alternate consideration of God's gifts, including Redemption, with recollection of the suffering consequent on sin, is partly the result of his adoption of a neo-Platonic principle of spirituality : that love of God and love of self vary in indirect proportion to one another [127]. The same principle influences the writings of Valdés. In the *Alfabeto* he advises Giulia to set aside time each day to consider eight different subjects. The eight subjects are of two kinds. Four involve renunciation of self and of the world, the others are meant to increase her love of God [128].

Ignatius, however, does not prescribe two parallel sets of exercises. The structure of his work is simple and linear. Sin and redemption concern his retreatant throughout ; but having considered the former, he turns his attention more particularly to the latter and does not alternate between the two.

It will have become clear that when the teaching of the *Enchiridion* differs significantly from the *Exercises* it is usually in matters in which the influence of classical or Renaissance thought on Erasmus is very marked. Such influence explains why he accepts the viability of self-interest in the spiritual life, whereas Ignatius is more concerned with placing the most selfless ideals before one ; why he praises stoic indifference without transcending it as Ignatius does ; why he is more concerned with the practice of virtue than with divine guidance and more optimistic than Ignatius about man's moral capacities. Unlike the leading Erasmians in Spain — the Arcediano, Juan and Alfonso de Valdés, Virués, Vergara, Fonseca, Maldonado — Ignatius in the 1520's had no proper classical training. He would not have been as moved as they were by the prospect of reconciling pagan and Christian moral thought, the ideal of the *philosophia Christi*. This factor helps to explain why his devotion was not kindled by reading the *Enchiridion*.

A second, related factor was suggested many years ago by J. Huizinga : « In that robust sixteenth century it seems as if the oaken strength of Luther was necessary, the steely edge of Calvin, the white heat of Loyola ; not the velvet softness of Erasmus [...] ; his piety is too even for them, too limp » [129]. The analysis of differences between the *Enchiridion* and the *Exercises* confirms Huizinga's view. Ignatius makes heavy demands on the retreatant. He expects openness to the work of grace, total commitment to Christ and to the consequent self-denial and disinterested service of Him. Erasmus, by contrast, is restrained. He wants piety to become Christo-centric, but takes for granted that his reader's self-interest may be appealed to ; he is more concerned with inspiring compunction than openness to grace ; and he advises detachment from belongings and pleasures on rational as well as devotional

---

[127] *Enquiridion*, 354.
[128] *Alfabeto*, 101.
[129] *Erasmus of Rotterdam* (London 1952) 189 ; see VILLOSLADA, op. cit., 51-52.

grounds. Ignatius informs us that the *Exercises* were born of his own experience [130]. If so it is not surprising if he found the humanist spirit of the *Enchiridion* too moderate and undemanding to inspire him.

A third factor must have been, of course, that Ignatius wished to prolong the imaginative meditation on the Passion of which Erasmus and his followers disapproved. In this respect he was ahead of his time. If he had begun to compose the *Exercises* in the 1530's he would have found Erasmus' views on the subject more in accord with his own. By then the humanist had changed his attitude to the devotion and accepted it in a new form. Bataillon notes that he refers to it favourably in the *De praeparatione ad mortem*, but, I believe, underestimates the significance of Erasmus' words [131].

In the 1530's the controversial issue in religious writing both within and outside Spain was no longer the opposition between spirit and ceremony but justification by faith [132]. In the *De praeparatione* Erasmus states more than once that men are saved not by virtue of their own justice but by faith in the merits of Christ crucified [133]. And he praises contemplation of Christ on the Cross: it removes despairing fear [134]. He even goes so far as to recommend the daily practice of such contemplation. Bataillon implies in one passage that he counsels it only for children [135]; in fact, he urges adults to practise it each day until it becomes second nature, for it is invaluable in the hour of death [136]. If he praises extending the devotion to children it is because it will accustom them to practising it in later life [137]. The closing pages of the book are a moving meditation on the Passion, from Gethsemane to the last words of Jesus on the Cross.

An identical change of attitude may be observed in the writings of Valdés. In the *Diálogo* there are few references to the Passion, and implied criticism of devotion to it. In the *Alfabeto* on the other hand, he advises Giulia Gonzaga on several occasions to turn her attention to Christ crucified in order to overcome sinful inclinations [138]. He also states that contemplation of Christ crucified is the means of replacing fear by selfless love [139]. In one passage he goes further and asserts that such contemplation is the only means of knowing and loving God [140].

---

[130] *Fontes narrativi*, I, 504.

[131] BATAILLON, op. cit., 558, 590.

[132] E. ASENSIO, *Los estudios sobre Erasmo de Marcel Bataillon*, in *Revista de Occidente* (June 1968) 307 sqq.

[133] *Preparación y aparejo para bien morir* (Antwerp 1555) fol. 11v.

[134] Ibid., fol. 34r.

[135] BATAILLON, op. cit., 590.

[136] *Preparación*, fol. 23v.

[137] Ibid., 24v.

[138] *Alfabeto*, 120, 126.

[139] Ibid., 59.

[140] Ibid., 92.

Ignatius' *Exercises* make no explicit reference to justification [141]. But one of their results is to strengthen faith that God became man and suffered to save sinners fron Hell. Contemplation of Christ crucified is, in them, one of the means by which servile fear which could lead to despair is converted into joy, and by which one turns from love of self and grows in love of God. If Ignatius did not find his attitude to devotion to the Passion reflected in the *Enchiridion*, it was not because he disagreed with Erasmus' reserves about the practice, but because he was already in the process of renewing it, a stage Erasmus did not reach until the 1530's.

* * *

If the argument I have advanced is correct, a number of conclusions follow about Ignatius' attitude to the thought of Erasmus, the distinction between Ignatian and Erasmian exercises, and the place of the saint in the Spanish movement of renewal.

First the inference that because he was not attracted to the *Enchiridion* Ignatius was an anti-Erasmian in the 1520's is evidently too simplistic.

If he had persevered with the book he would have found notions of which to approve, in particular the desire to preserve traditional devotions which in themselves were unexceptionable but to reform the motives for practising them, by encouraging death to self with Christ as understood by St. Paul. Had he persevered he would have found Erasmus' attitude to imaginative meditation on the Passion compatible with his own. He incorporated the devotion into the *Exercises* but eliminated from it all the faults noted by the Erasmians. Above all, he made it a mental prayer, which was so important to them. In a word, he could distinguish, at a time when many could not, the devotion from its aberrations. A point not noted sufficiently by Bataillon is that Erasmus was able to make the same distinction. In the *Enchiridion* he proposed a new form of the devotion, ascetical rather than spiritual. By the mid-1530's, when he wrote the *De praeparatione ad mortem*, he had definitely rediscovered the devotion, and reformed it to express belief in justification by faith. Ignatius, without stressing justification, had achieved a similar end much earlier : that of convincing his retreatant of his dependence on God's mercy.

Ignatius, however, as his earliest historians tell us, did not take to the work. This occurred mainly, it seems, for devotional reasons. He was not interested in the ideals of the *philosophia Christi*, not having had a classical training ; for the same reason he was not attracted by the restraint and moderation of its teaching. Nor did he find in it the ideal of a reformed devotion to the Passion of the kind he had begun to develop.

Secondly, on a more general plane, a number of points may be made about the history of spiritual exercises in Spain during the 1520's and 1530's. To oppose the Ignatian to the Erasmian system

[141] Except in the rules on orthodoxy, 366-369.

of meditation is, despite their obvious differences, to oversimplify a complex matter.

On the one hand, Ignatius did not just prolong meditation on the Passion, but made it a means of interiorising and christianising the spiritual life and therefore of countering the obsession with good works prevalent among his contemporaries. On the other, Erasmus, even in the *Enchiridion*, never condemned the devotion *per se*, and eventually returned to it. However, one must admit that the two systems had distinct characteristics, no doubt partly because they developed separately. They may, perhaps, be best distinguished structurally [142]. The arrangement of the Ignatian *Exercises* is linear : the retreatant meditates on only one theme at a time, sin in the first « week » and the life of Christ in the following three. That of the Erasmian exercises, on the other hand, is parallelistic. They consist of two sets of meditations : one deals with the life of Christ, the other with sin ; they run concurrently and at no point is one set replaced completely by the other. In this respect the Erasmian exercises were influenced by a neo-Platonic concept Ignatius ignored.

Thirdly : how unusual was Ignatius' attitude to Erasmus in Spain of the time ? It is difficult to define his position precisely ; he can be associated with no one group or programme of reform. This is no doubt partly because he was a man of independent spirit, guided from the start of his apostolate by a personal calling. One must also take into account the complexity of the reform movement and the wide variety of views it embraced. In his study of it, Marcel Bataillon described the movement as « the spiritual legacy of Erasmianism », a description later disputed by Eugenio Asensio in an article which is now famous [143].

Asensio argued that it was a more complex phenomenon than Bataillon suggested and that its roots could be found in medieval traditions of spirituality, particularly Franciscan piety and illuminism. He mentioned certain characteristics of the movement, such as openness to inspiration by the Holy Spirit, not found in Erasmus, and he pointed out that others, such as preference of mental to vocal prayer and criticism of attachment to externals, were shared by so many differing kinds of spirituality that they could not be called specifically Erasmian. In important respects, he argued, the teaching of Erasmus in the *Enchiridion* was irreconcilable with the Franciscan tradition: in its esteem for pagan wisdom, for example, its unheroic morality and its dislike for ascetic mortification. All these traditions, he concluded, enjoyed a certain solidarity as part of the renewal of popular religion at a time when the boundaries of orthodoxy were far from clear [144].

---

142 Leaving aside the much discussed problem of the place of the Election in the retreat ; see IPARRAGUIRRE, op. cit., 202 n. 21.

143 *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, in *Revista de filología española*, 36 (1952) 31-99.

144 Ibid., 73 : « Los campos de ortodoxia y heterodoxia estaban mal deslindados. Todos cuantos defendían una religiosidad más intensa, más genuina y auténtica, parecían combatientes de la misma batalla. Fervores franciscanos y fervores erasmianos no se excluían».

Asensio's argument helps to explain the apparent anomaly in Ignatius' position. His dislike of the *Enchiridion* and the fact that he later professed to have escaped all Erasmian influence are difficult to reconcile with his interest in the renewal of the Church only if one supposes that it was customary for such an interest to lead to Erasmianism in the mid-1520's. It also suggests that Ignatius would have found more in common with Spanish Erasmians, who, like himself, were influenced by medieval traditions of piety, than he did with Erasmus himself. That this is so may, I think, be shown by a brief look at two sources of our understanding of Spanish Erasmianism at this time : the interpolations made by the Arcediano del Alcor in his translation of the *Enchiridion*, and the *Diálogo de doctrina cristiana* of Juan de Valdés. Both authors blend with the teaching of Erasmus themes characteristic of the Augustinian or Franciscan tradition of spirituality which also inform the *Exercises*. Two in particular merit examination : the affirmation of human sinfulness and of the power of grace on the one hand, and of the ideal of perfection on the other.

On several occasions the Arcediano mitigates Erasmus' confidence in the freedom of the will and in the power of reason to control the passions by emphasising that man depends on the grace of God to keep the moral law. At one point, for instance, Erasmus mentions several ways of repelling temptation, most of which involve vigorous activity on man's part. One of them, however, is prayer for grace, and it is this passing reference that the translator expands [145]. Elsewhere Erasmus urges his reader to persevere in virtue ; it is the Arcediano who insists that to do so requires the help of God [146]. And when Erasmus does point out that one can do no good without grace, the Arcediano is quick to stress the fact [147]. The same conviction of human moral weakness is found in the works of Valdés. A recurring theme in the *Diálogo* is that without the help of grace man is quite unable to observe the Law [148]. He takes this to the extreme of writing that the human will is not only helpless to do good of itself, it is always opposed to God's will [149]. From such premises follows a belief characteristic of Valdés : to keep the commandments one must *pray* [150] ; and this prayer involves complete withdrawal of confidence in one's own strength [151]. It is not a surprise to find that in his translation of the *Inquisitio de fide* he elaborates an allusion of Erasmus to man's dependence on God rather than self [152].

---

[145] *Enquiridion*, 359 : « Las más principales maneras para vencer y rechaçar al tentador son éstas : Contradezirle reziamente en tu coraçón, ... escupirle y arrojarle de ti, o ponerte a orar con gran fervor, *convirtiéndote todo a Dios con entera confiança y pidiéndole socorro y remedio con perseverancia* ».

[146] Ibid., 195 : « antes con animosidad de gigante, *y sobrepujando por la gracia tus fuerzas humanas* te dispongas alegremente a passar la carrera *desta vida christiana* ».

[147] Ibid., 373-374 : « considera ... si es buen consejo por un tan pequeño deleyte del pecado, ... caer de tan gran dignidad en tan gran baxeza, donde después por ti no puedes librarte, *ni diligencia humana, sin especial ayuda divina, baste para levantarte* ».

[148] e.g. *Diálogo*, fol. 36v-37r.

[149] Ibid., 78r-78v.

[150] Ibid., fol. 26v, 32r.

[151] Ibid., fol. 48r-48v.

[152] Ibid., fol. 9v.

This pessimism about the moral strength of man is evident in the attitude of both writers to classical thought and moral doctrine. They draw a much firmer line than Erasmus between the realms of nature and grace. One of the rare occasions on which the Arcediano's translation contradicts the sense of the original occurs in a passage praising Platonism, in which mention is made of its similarities with Biblical teaching, and the reader is urged to study it : « E philosophis autem Platonicos te sequi malim propterea quod cum plerisque sententiis, tum ipso dicendi charactere, quam proxime ad Propheticam Evangelicamque figuram accedunt » [153].

This the Arcediano renders as : « De los filósofos, la verdad es que los platónicos son los que assí en muchas de sus sentencias como en el estilo y forma de dezir, se allegan en gran manera a las figuras de los profetas y del Evangelio, mas peligrosa cosa es saberlos » [154]. He not only omits the invitation to study Platonism, but he adds a warning against doing so. Later, in a passage in which Erasmus repeats his praise of Platonism and alludes to St. Augustine's esteem for it, the Arcediano interpolates a long warning that Augustine came to have misgivings about his own enthusiasm, that much in Plato is erroneous, and that he should not be read except by the very well instructed [155].

An explanation of these reserves is suggested by Valdés' views on pagan morality which emerge in the *Diálogo* during a discussion of the four cardinal virtues. One of the characters, the Archbishop, suggests that their name should be changed to *virtudes morales* on the grounds that for Christians it is the three theological virtues that are cardinal. One suspects that Valdés wishes to stress that the virtues man can acquire by his natural efforts are quite distinct from those which are conferred by baptism and depend on a special gift of grace. That this is so is confirmed by what follows. The Archbishop adds that Christians and Pagans possess the cardinal virtues in different ways : the Christian can attribute and direct them to God, but the Pagan can see their source and end only in himself and will fall into the error of pride. To be true, he says, they must be « baptised » [156]. Now the pride noted in the virtuous Pagan is, of course, the very same vice that Valdés wished to combat among his Christian contemporaries who sought justification in their good works. He appears to have feared that direct acquaintance with classical moral thought might encourage tendencies towards Pelagianism. So it is that the Archbishop lays down firm rules about the preparation of children for encounters with the classics [157]. It seems likely that such precautions would have met with the Arcediano's approval ; that they underly his own remarks about the danger of reading Plato uncritically. One of his additions to the text of Erasmus expresses reserves about the orthodoxy of Origen [158].

It has already been noted that the general tone of Erasmus' spiritual teaching is one of moderation. Both the Arcediano and Valdés, on the other hand, like Ignatius, draw one's attention to the highest motives for loving God. Erasmus, for instance, counsels his reader to gain mastery

---

[153] See *Enquiridion*, 479.
[154] Ibid., 134.
[155] Ibid., 245-246, 480.
[156] *Diálogo*, fol. 50v-52v.
[157] Ibid.
[158] Ibid., 137, 479.

of the passion of wrath so that nothing can ever rouse his anger ; he adds that a stage more perfect than this involves directing one's fury exclusively to vice and dealing charitably with one's enemies. To these words the Arcediano adds a sentence which expresses the highest Christian ideal, willing acceptance of insults for love of Jesus, an ideal integral to the *Spiritual Exercises* [159]. Valdés in turn insists that all Christians, laymen as well as religious, are meant to observe the first commandment by trying to love God for His sake, and that those who do not, on the grounds that it is for the ' perfect ', will not be forgiven [160]. All are called to perfection [161]. His conviction that one should aspire to the highest ideals is the corollary of his confidence in the power of grace [162]. No doubt the same is true of the Arcediano.

The Erasmianism of the Arcediano and Valdés is characteristic of their contemporaries in Spain. Only certain works of the humanist were widely popular : his paraphrase of the New Testament and the *Enchiridion* in particular. It was the spiritual writer rather than the scholar or even the satirist that Spaniards acclaimed [163]. The themes in his works which most appealed to them were, broadly speaking, those which coincided with characteristics of the illuminist [164] tradition : encouragement of lay spirituality and of dissemination of the scriptures ; a preference of mental to vocal prayer ; and above all criticism of ritual and ceremony in the name of the spirit. When the tenor of his writings differed from or contradicted assumptions implicit in that tradition they supplemented or modified them, as our brief study suggests.

Erasmus was read avidly in Spain and became a figurehead of renewal because he articulated the principal aspirations of a generation with lucidity and eloquence and related them to the mainstream of civil life and culture [165]. The movement of reform itself, however, transcended Erasmianism, a fact which explains how individuals like Ignatius who were part of it could experience no direct influence of the humanist, and even find some characteristics of his spirituality wholly unsympathetic, while working to realise many of the changes for which he stood.

---

[159] Ibid., 407 : « Muy más perfecta y ecelente cosa será no solamente recebir con paciencia las injurias, mas aun dessearlas y holgarte con ellas por amor de Jesu Christo».

[160] *Diálogo*, fol. 23r.

[161] Ibid., 49r.

[162] Ibid., 36v-37r : « conoscemos por experiencia cómo nosotros por nuestra propria naturaleza no podemos hazer cosa perfectamente buena ; y que por el favor de Jesu Christo podamos hazer y cumplir todo lo que conoscemos ser bueno».

[163] BATAILLON, *Enquiridion*, 17.

[164] In the sense accepted by ASENSIO, art. cit., 72. In 1942 Villoslada pointed out the need for a precise definition of the term (art. cit., 235). He himself made it equivalent to heterodoxy. However some of the « recogidos» such as Osuna were never persecuted by the Inquisition. Karl Rahner has called for research into Spanish illuminism and Ignatius in the 1520's (op. cit., 93 n. 8). See too W. A. M. PETERS, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius : Exposition and interpretation*, Jersey City 1968.

[165] ASENSIO, art. cit., 78.

RESUMEN

Los años entre el nacimiento de san Ignacio y su salida de España en 1527 presentan un florecimiento del interés por la oración mental, manifestado en las muchas traducciones de libros de devoción y en el desarrollo de varias formas de espiritualidad. El A. distingue tres etapas anteriores a 1530. En la primera floreció la devoción a la Pasión. Hacia 1520 aparece el iluminismo que se opone a tal devoción y promueve un tipo de meditación despojado de discursos y del demasiado uso de la imaginación. En el tercero, hacia la mitad de los años 20, el debate se centra en los escritos de Erasmo. Su origen es Alcalá con la publicación del *Enchiridion* el a. 1526, precisamente cuando Ignacio llega a Alcalá. Uno de sus amigos, Miguel de Eguía, fue el impresor de la obra.

Tras examinar las opiniones hasta ahora emitidas sobre la reacción de san Ignacio a la lectura de Erasmo, el A. cree que hay que revisar el problema comparando el *Enchiridion* con los *Ejercicios* (escritos substancialmente antes de la llegada del santo a Alcalá), tratando de descubrir sus semejanzas y divergencias. Ante todo, juzga que los motivos del desagrado de san Ignacio ante el *Enchiridion* fueron de naturaleza devocional y no doctrinal. El examen detallado le lleva a detectar que temas centrales de los *Ejercicios* no hallan expresión en el *Enchiridion* : el ideal de amor desinteresado a Cristo ; los conceptos ignacianos de indiferencia y pobreza, que están intimamente ligados al deseo de imitar a Cristo en pobreza actual ; y la experiencia de la actuación directa de Dios en el alma, que no encuentra equivalente en la obra del humanista, promotora más bien de una conducta virtuosa que de una vida de oración. Otra diferencia, relacionada con la anterior, es la visión neoplatónica de Erasmo con su optimismo sobre el hombre, que no podía ser muy simpática a san Ignacio, congenial más bien con la *Imitación de Cristo*. La última es la diversa importancia y lugar dados por cada uno a los ejercicios que fomentan el amor y el temor. Estructuralmente los *Ejercicios* son lineales, una materia sigue a la otra : pecados, vida de Cristo. El *Enchiridion* presenta dos series de meditaciones en paralelo : la vida de Cristo y el pecado.

En el fondo, separa a los dos autores la ausencia de educación en el clasicismo antiguo por parte de san Ignacio. No movía a Ignacio, como a los humanistas, el proyecto de reconciliar el pensamiento moral cristiano y el pagano. Por otra parte, no rimaba la piedad demasiado racional y moderada de Erasmo con las exigencias de servicio y entrega total de san Ignacio. Ignacio deseaba que continuase la meditación de la Pasión, cosa que los humanistas desaprobaban al principio ; aunque más tarde se acercaron de nuevo a ella, cuando los escritos religiosos, por lo años de 1530, comenzaron a insistir más en la controversia sobre la justificación por la fe, que en la oposición entre espíritu y ceremonia religiosa. El paso a la verdadera devoción a la Pasión lo había dado san Ignacio antes.

Más simpatía habría encontrado san Ignacio, a juicio del A., en el contacto con los erasmistas españoles, que, como él, estaban influídos por la piedad medieval. Descubre estos rasgos propios de la interpretación española de Erasmo en la traducción del *Enchiridion* del Arcediano del Alcor y en el *Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés.

En conclusión, el movimiento de reforma trasciende las fronteras del erasmismo. Esto explica que san Ignacio sin directa influencia de Erasmo, y aun sintiendo antipatía hacia algunas notas de su espiritualidad, realizara muchos de los cambios deseados por Erasmo.

OPERUM IUDICIA

MARIO SCADUTO S. I. *L'epoca di Giacomo Laínez 1556-1565. L'azione* — Roma (Edizioni « La civiltà cattolica ») 1974, 8°, XL-851 p., 4 carte. (= Storia della Compagnia di Gesù in Italia, IV).

Con questo volume IV della *Storia della Compagnia di Gesù in Italia* si chiude l'*epoca di Giacomo Laínez*. Nel III, apparso esattamente dieci anni or sono, Scaduto aveva studiato i problemi del *Governo* — vedi AHSI 33 (1964) 122-124 —. Il IV è dedicato all'*Azione* religiosa e pedagogica dei gesuiti in Italia fra il 1556 e il 1565. Il solo sottotitolo basta ad indicare i più vasti interessi ai quali si allarga questo nuovo volume.

Si apre con un « Prologo ignaziano » (p. XXV-XL), in cui si fa notare in qual modo l'azione dei gesuiti in genere durante il governo del Laínez restò fedele al triplice programma di sant'Ignazio : restaurazione della vita cristiana nel mondo cattolico, riconquista delle persone e delle regioni perdute dalla Chiesa di Roma, espansione missionaria. Trattandosi dell'Italia, la maggior parte del volume rientra ovviamente nel primo degli indirizzi ignaziani. Ma anche il secondo ha la sua parte sia nelle predicazioni in Valtellina e fra i valdesi del reame di Napoli, sia — e più specialmente — nelle attività del Possevino in Piemonte, dove non soltanto echeggia quell'incarico di difendere la fede affidato esplicitamente da Giulio III nel 1550 alla nuova Compagnia, ma si percepisce pure un chiaro atteggiamento contro-riformistico, ben vent'anni prima che il Ribadeneira delineasse, con la sua retorica manieristica, l'antitesi storica fra Ignazio e Lutero. Preludendo infine al contributo apostolico dei gesuiti italiani fuori Europa, l'autore sottolinea molto acutamente che proprio dal quarto voto, caratteristico del nuovo ordine, di accettare qualunque missione — cioè incarico — del papa in favore della Chiesa, derivi il consolidamento semantico della parola *missione*, prevalentemente applicata alla predicazione fra i non cattolici e fra i non cristiani, ai due campi, vale a dire, in cui quel quarto voto era stato specialmente esercitato sin dai tempi del Loyola e del Laínez.

L'intero grosso volume viene distribuito in due libri : il III dell'epoca lainiana, *Con papi e concilio per la riforma*, il più breve, ma anche il più direttamente vincolato alla storia generale della Chiesa ; e il IV, *Le attività*, il più ampio e anche il più legato alla storia religiosa dell'Italia all'inizio della seconda metà del Cinquecento. L'uno e l'altro escono dalla cerchia piuttosto ristretta della storia di un ordine religioso per inserirsi di slancio in tutta quanta la coeva problematica dell'Italia, dell'Europa e del mondo.

Nell'uno e nell'altro libro l'autore svolge in modo articolato ed organico molti temi già da lui stesso trattati in forma più analitica e monografica in precedenti lavori — apparsi prevalentemente in questo AHSI, con il corredo di nuovi documenti —, i quali vengono qui ritrattati e rifusi dentro un'opera storica di più largo respiro. Questa lascia alle volte trasparire un certo entusiasmo dinanzi ad argomenti per molti anni studiati e contemplati, e particolarmente di fronte a personaggi con i quali l'autore ha convissuto a lungo con emotiva amicizia da storico — penso in specie al Laínez e al Possevino —. Ma direi che quell'entusiasmo non si svuota in gonfio trionfalismo, tanto per la responsabilità critica con cui l'intero discorso storico viene condotto, quanto per la sincerità con cui

l'autore tiene a indicare le lacune e i limiti dell'azione svolta in quel decennio dai gesuiti in Italia, in modo particolare le manchevolezze dei piccoli collegi, tanto numerosi quanto scarsi di risorse umane ed economiche per poter svilupparsi in modo coerente ed efficace. Il tutto poi viene esposto in una lingua e in uno stile, non ricercati, ma certo castigamente precisi ed espressivi — allorquando però l'espressività potrebbe diventare una pericolosa alleata dell'entusiasmo, la precisione e la precisazione arrivano all'improvviso e fungono da rigido censore e da oculato correttore.

Sin dal periodo anteriore alla riapertura del concilio di Trento (1562) i gesuiti collaborarono attivamente con i pontefici romani nell'opera della riforma della Chiesa, con il loro contributo al riassestamento di alcuni ordini religiosi, con la loro schietta predicazione — alle volte oseremmo chiamarla anticlericale — e con delle proposte concrete di riforma, come quelle contenute nel memoriale inviato da Giovanni B. Viola a Marcello II nel 1555 — poi passato probabilmente nelle mani di Paolo IV — o nel *Tractatus de simonia* del Laínez, scritto appunto quando egli era teologo della commissione di riforma della Dataria per volontà di papa Carafa, mentre l'Olave e il Frusio appartenevano a quelle sovrastanti alla riforma della Segnatura e della Penitenzieria — abbiamo elencato proprio quei dicasteri romani i cui abusi erano stati più duramente contestati e dai riformatori e dai cattolici.

Invece il Laínez intervenne appena, come teologo, alla preparazione dell'Indice dei libri proibiti da Paolo IV nel 1559, benché avesse dovuto fare una scelta dei brani più sospetti del Savonarola. Pubblicato quel severo Indice, molti gesuiti restarono perplessi dinanzi alle difficoltà che al loro lavoro religioso e pedagogico recava l'inserzione in esso di talune edizioni di autori classici e delle opere del Lullo, del Sibiuda (Sebonde) e di Erasmo. E furono appunto il Laínez e i suoi più intimi collaboratori ad interessarsi efficacemente alla mitigazione di quell'Indice nel 1563.

Sin dall'inizio del suo pontificato Pio IV aveva dato chiare mostre di fiducia alla Compagnia nel mandare come inviati pontifici David Wolf nell'Irlanda, Nicola Goudano nella Scozia di Maria Stuart, Cristóbal Rodríguez nel patriarcato copto di Alessandria, e poco dopo lo stesso Laínez nella Francia. Quest'ultimo del resto poté lavorare molto di più in servizio della Chiesa come teologo e come preposito di un ordine di chierici riformati di quanto egli non avrebbe potuto fare da cardinale se Paolo IV avesse realizzato il suo progetto — pienamente accertato (p. 13-14) — di nominarlo membro del sacro collegio, o se Pio IV l'avesse inviato quale cardinale legato al concilio, come pare assai probabile che ci abbia pensato sul serio nel 1561 (p. 64-65) — mentre invece i suffragi che gli sarebbero stati dati da alcuni cardinali per farlo succedere a Paolo IV restano ormai ridimensionati come un semplice rumore romano, elevato poi a pia leggenda per opera dei biografi agiografici (p. 44-45).

Fallite le controversie di Poissy con Théodore Bèze, Pietro Martire Vermigli ed altri riformati, e fallite anche le susseguenti conferenze religiose di Saint-Germain, non restava altra via per risolvere i problemi della Riforma, almeno in Francia, che la riapertura del concilio. Sin dai primi mesi della dimora in Francia del Laínez e del Polanco quali teologi dell'inviato pontificio a Poissy, il cardinale Ippolito d'Este, si avverte una certa differenza di vedute fra il preposito generale e il suo segretario riguardo al punto scottante della possibile riforma della curia romana per opera del concilio, modo di riforma escluso decisamente e persistentemente

dal Laínez e invece palesemente e ripetutamente proposto e riproposto dal Polanco sia a Saint-Germain sia a Trento.

Alla terza ed ultima riunione del concilio, 1562-1563, Laínez partecipò non più come teologo pontificio ma come padre del sinodo, quale generale di un ordine religioso. Vi intervennero pure Salmerón come teologo pontificio, e Canisio e Couvillon come teologi conciliari, tutti e quattro affiancati dal Polanco e saltuariamente anche dal Nadal. È stato uno sforzo ingente di Scaduto — e, a mio parere, ben riuscito — quello di condensare in appena 130 pagine (137-267) l'attività ivi svolta dai gesuiti, e particolarmente dal Laínez. Sono capitoli che spiccano per una difficile sintesi fra la storia fattuale del sinodo e i problemi di teologia e di riforma discussi a Trento, fra storia generale del concilio e storia particolare dell'intervento dei gesuiti nel corso del medesimo, fra una visione generale di quell'ultimo periodo tridentino e il suo peculiare riflesso nei documenti e nelle lettere provenienti dai membri della Compagnia che in una o in un'altra guisa vi partecipavano.

Né questi — da quanto scaturisce dal presente volume — erano sempre d'accordo sulle singole questioni discusse, né i loro pareri s'inquadrarono appieno in alcuno dei vari partiti nazionali o curiali operanti in seno al concilio, sia che si trattasse dell'obbligo di diritto divino della residenza dei vescovi, o delle varie questioni eucaristiche — alcune soltanto disciplinari, quale la concessione del calici ai laici, altre perfettamente dogmatiche, quali l'interpretazione del capitolo VI di san Giovanni e la messa come sacrificio —, o dei sacramenti dell'ordine e del matrimonio, o dei vari punti di riforma della Chiesa e della curia romana. Se non ci fossero stati tanti tentativi aprioristici e inconsistenti di voler presentare l'indipendente Laínez come un rappresentante tipico dei teologi spagnoli in Trento o dei teologi fedelmente attaccati a Roma e alla curia romana, non sarebbe nemmeno necessario rilevare che da queste obiettive pagine emerge un generale dei gesuiti mai identificato né con il gruppo spagnolo né con quello dei curialisti romani.

Bastano queste rapide considerazioni per far vedere come i capitoli dedicati in quest'opera al periodo finale del concilio tridentino oltrepassino di molto il campo della storia dei gesuiti in Italia per diventare pagine della storia generale della Chiesa e della storia generale della Compagnia di Gesù, la cui solenne — benché soltanto a modo di inciso — approvazione da parte del concilio (p. 259-267) chiude il III libro di questa Storia.

Il IV sviluppa successivamente la storia dei collegi e delle attività prettamente religiose e pastorali fra i cattolici italiani, le opere assistenziali, il confronto con i riformati, l'azione di alcuni gesuiti fuori d'Italia.

Il collegio romano ha meritato naturalmente una più lunga trattazione, in quanto fu un collegio pilota sin dai tempi ignaziani e un istituto sopranazionale quanto ai professori e quanto all'alunnato. E se l'assestamento definitivo della sua sede e della sua economia non arriverà che all'epoca di Gregorio XIII, i suoi indirizzi culturali invece erano già chiaramente definiti sin dagli ultimi anni del Loyola, di cui il Laínez fu un saggio e aperto continuatore. Al tempo suo si ottenne da Pio IV nel 1561 che il riconoscimento ufficiale dei titoli accademici concesso al collegio romano da Paolo IV (1556) potesse estendersi, a giudizio del preposito generale, ad altri collegi della Compagnia. Il corpo accademico del collegio romano meritava senza dubbio quel riconoscimento fatto da papa

Carafa. Basti ricordare che nella Facoltà di Arti si trovavano insieme ad insegnare F. Toledo e B. Perera, quest'ultimo assai controverso da taluni colleghi più conservatori, perché il giovane professore, non ancora sacerdote, asseriva essere stato Averroè più fedele interprete del pensiero aristotelico che san Tommaso ; alla Facoltà di Teologia appartenevano Manuel de Sá, Diego Ledesma, Juan de Mariana quale lettore di sacra scrittura, e poi pure il Toledo come professore di dommatica, anche lui sospettato per l'indipendenza con cui esponeva il grave problema della predestinazione ; nel contempo insegnavano l'umanità Émond Auger, Fulvio Cardulo e P.-J. Perpinyà, l'amico dei più colti umanisti dell'epoca, quali Marc-Antoine Muret e Paolo Manuzio. Perpinyà, come il Perera, proveniva da Valenza, la cui università era allora una di quelle che in Spagna era passata appieno all'umanesimo greco-latino e al rinnovamento filologico della filosofia classica.

Contrasta davvero la diversa provenienza degli alunni e dei professori del collegio romano. Gli alunni gesuiti, alloggiati nello stesso collegio, arrivavano da tutti i Paesi d'Europa, ai quali poi avrebbero riportata la rinnovata dottrina e il fervente spirito religioso che lì si impartiva e si viveva ; il collegio germanico, che gli fungeva da convitto, ospitava due dozzine di tedeschi e neerlandesi e anche, per volontà del Laínez, quasi due centinaia di studenti di varie nazionalità, in prevalenza italiani. Invece il più folto gruppo di professori era costituito da spagnoli. Scaduto spiega questo fatto « con le vicende del reclutamento, che nella penisola iberica attinse largamente alle università, mentre in Italia scarsi erano i candidati provenienti dagli atenei» (p. 281). Questa spiegazione è plausibile, ma forse non unica. Ché alla messe abbondante di giovani di acuto ingegno entrati nella Compagnia in Spagna e Portogallo si aggiungeva la prudenza chiaroveggente di sant'Ignazio, il quale faceva venire a Roma quelli che, appunto per la loro più spiccata personalità, si sentivano più a disagio nei rinchiusi collegi della penisola iberica. D'altra parte, molti gesuiti italiani di talento erano costretti ad esercitarlo in una trentina di collegi, grandi e piccoli, sparsi fra Como e Siracusa. Nel leggere (p. 379-381) la crisi spirituale di Giannantonio Viperano, insegnante di lettere classiche in Perugia, crisi che lo porterà poi ad abbandonare la Compagnia per diventare un manieristico trattatista di politica e di storia e finalmente vescovo di Giovinazzo, ci assale spontaneamente il dubbio se quella crisi avrebbe avuto lo stesso sviluppo nell'ambiente culturale e religioso del collegio romano, che forse sarebbe stato il suo vero posto.

Poiché quando si vedono le preoccupazioni organizzative e le carenze di personale e di risorse economiche di altri collegi d'Italia che con l'andare degli anni diventeranno rinomati centri d'insegnamento — penso a quelli di Messina, Palermo, Bologna, Napoli, Firenze, Milano, Parma —, e si paragona questo quadro, da una parte, con la vita rigogliosa del collegio romano, e, dall'altra, con lo slancio del lavoro puramente apostolico svolto dai predicatori, ci si accorge subito che ancora ai tempi del Laínez prevale nella Compagnia, al di sopra delle statistiche di case e di soggetti, una chiara impronta dell'eredità del Loyola e dei suoi primi compagni, all'inizio intenti solo alle attività predicatorie, poi alla preparazione, nel collegio romano, di nuovi predicatori per altre terre del mondo, e solo dopo il 1552 pienamente consci di aver scoperto nei collegi un nuovo campo di attività contemporaneamente religiose e pedagogiche.

Ciò nonostante, la storia dei gesuiti in Italia fra il 1556 e il 1565 è in buona parte la storia dei collegi e dei primi tentativi, poi falliti, di accettare seminari di origine tridentina, come quello di Milano voluto da

san Carlo Borromeo. Sulla vita dei collegi esiste un numero così imponente di documenti già editi e una somma così ingente di fonti inedite, tanto negli archivi della Compagnia in Roma che nei pubblici archivi locali, da sembrare impossibile che l'autore sia potuto riuscire a sintetizzare ed ordinare tutto questo materiale storico in poco più di 130 pagine (333-467). Pagine inevitabilmente monotone su vicende persistentemente scialbe, benché non prive di grate sorprese. Come l'acquisto di un Roberto Bellarmino nell'incipiente collegio di Montepulciano, o la vocazione di un Matteo Ricci nel provinciale collegio di Macerata, o gli inizi del manieristico teatro gesuitico — appunto nel primo di Messina, per opera di Stefano Tucci — e della pubblicistica di testi umanistici redatti ed editi dai gesuiti in Italia ad uso delle scuole — come quelli del Frusio in Roma e del Vopisco in Mondovì —, ed anche i frutti di comunitaria religiosità apostolica che sin da allora cominciavano a dare le prime congregazioni mariane fra i giovani alunni dei collegi. Da tenere ben presente, però, che questi erano anche centri cittadini di ministero sacerdotale assai attivo, con irradiazioni all'intorno (cf. p. 540-581).

In contrasto con i precedenti grigi capitoli, quelli sulla predicazione irrompono allo sguardo del lettore con folgorazioni inattese, a partire dalla triade formata dal Laínez in Roma, dal Salmerón in Napoli e da Benedetto Palmio in tutta l'Italia, ai quali si potrebbe aggiungere pure il Bobadilla. Né vanno dimenticati i minori : il genovese Francesco Adorno, l'agrigentino Giuseppe Blondo, il palermitano Giovanni B. Carminata, il bassanese Girolamo Otello, oltre al guastallese Emerio De Bonis e al piemontese Giovanni B. Velati noti egualmente come predicatori e come fini scrittori spirituali.

Fra tutti quanti però spicca il Laínez. Mai finora si era completata la sua personalità di teologo e di preposito generale con questo nuovo aspetto della sua predicazione popolare. Alla medievale rigidezza dommatica del teologo tridentino, che oggi lo rende assai meno simpatico degli irenici Morone, Pole e Seripando, fa riscontro una morale ugualmente rigida e senza compromessi, quando si scaglia contro la moda femminile, o, con una casistica molto tradizionale, quando predica sul cambio e sull'usura, quasi ignaro che da tempo la mercanteria internazionale aveva convertito il danaro in merce sottoposta agli usuali contratti di compravendita. In compenso, questo moralista di vecchio stampo è anche uno spirituale profondo ed umano e un predicatore che è riuscito a dominare la lingua italiana fino a farne un personale strumento di immagini immediate, espressive ed efficaci.

Non va omesso che i gesuiti svilupparono un genere di sermone caro agli ambienti pii del Rinascimento quale la sacra lezione sulla Bibbia, diffusero la pratica degli esercizi spirituali, e si interessarono particolarmente all'attuazione dei decreti conciliari, con l'elevazione del clero diocesano, la riforma delle religiose e dei religiosi, la più intensa vita spirituale ed apostolica del laicato, a mezzo principalmente del catechismo, della pratica sacramentale e di varie associazioni.

I gesuiti italiani non dimenticarono le predilezioni di sant'Ignazio per i degenti negli ospedali e per i detenuti nelle carceri, per le donne da redimere o da preservare, per la sovvenzione dei poveri, per quelle forme insomma di assistenza sociale, che erano nello stesso tempo un esercizio di annegazione personale e di umiltà collettiva. Non solo non le dimenticarono, ma le estesero da Roma a tutte le città italiane dove man mano si stabilirono. Scaduto riassume in un breve capitolo quelle «prestazioni caritative ed assistenziali» (p. 631-650), quelle prospettive

religiose della redenzione del povero e quelle iniziative sociali da lui stesso più largamente trattate in un'altra sede.

Quanto ai confronti con i dissidenti riformati, abbiamo già accennato alle attività di Andrea Galvanelli e di Nicolás de Bobadilla nella Valtellina, del Possevino in Piemonte, di Lucio Croce e Juan Xavierre nella Calabria, e di Cristóbal Rodríguez di nuovo nella Calabria e anche nell'Irpinia e nella Capitanata. Ma oltre a queste regioni nelle quali i riformati si raggruppavano in nuclei consistenti, cenacoli appartenenti a varie nuove dottrine si erano costituiti in molte città italiane. Salmerón ebbe a che fare con i riformati di Venezia ; Louis Coudret e René Le Fuzelier con quelli della Savoia e di alcune contrade della Francia meridionale ; David Wolf con i luterani di Modena ; Joan Rubiols a Siena con i seguaci dell'Ochino e del Sozzini. Come ben nota l'autore (p. 709) trattando, con ampia informazione, di questi interessanti « episodi della diaspora protestante », i gesuiti potevano agire con maggior successo perché, oltre al potere di assolvere quanti volessero rientrare nella Chiesa cattolica, il Laínez aveva riottenuto da Pio IV la facoltà, già concessa alla Compagnia da Giulio III e poi ritirata da Paolo IV, di assolverli senza imporre la pubblica abiura.

Dall'Italia i gesuiti estesero le loro attività anche fuori. Il provinciale di Sicilia, Domènech, ne inviò un buon gruppo all'isola di Gerba al tempo della spedizione antiturca del viceré duca di Medinaceli. Il portoghese Manuel Gomes andò a predicare ai cattolici latini di Cipro, allora ancora sotto il dominio veneziano. Lorenzo Maggi — che per ben dodici anni dirigerà la provincia austriaca della Compagnia — era rettore a Vienna nei difficili momenti della morte di Ferdinando I e della successione di Massimiliano II (1564), quando quest'ultimo si mostrava ancora assai connivente con i protestanti. Antonio Possevino allargava la sua attività fino a Lione, dove risiedette a lungo, intento a profittare di quel centro tipografico per la diffusione di libri e di volantini cattolici, a trattare con la numerosa colonia italiana ivi stabilita, e a richiamare alla Chiesa di Roma alcuni dissidenti, come l'ex-carmelitano Giuntini, collaboratore dei Giunti e dei Tinghi : tutto ciò in tempi in cui la lotta fra cattolici ed ugonotti era ben altro che un confronto illuminato, in una città dove convivevano ricchezza e povertà e dove si tentavano soluzioni precise a questo grave contrasto.

Quanto detto basterebbe a far vedere quale importanza avesse sin d'allora « la strada nella vita gesuitica » (p. 771-784), come l'avranno più avanti le vie oceaniche, quando i missionari italiani andranno a dare un importante contributo alle missioni stabilite nelle terre orientali ed occidentali appartenenti alle Corone del Portogallo e della Spagna. Sin da adesso troviamo già « in India tre carriere concluse » (p. 760-770), quelle cioè dei padri Paolo di Battista da Camerino e Niccolò Lancilotto, e del fratello Giovanni Regio.

Una nota caratteristica di questa *Storia* mi sembra la sintesi fra i problemi dei gesuiti italiani e i problemi generali — religiosi, politici, culturali, sociali — delle varie regioni e città dove dimoravano o dove comunque essi lavoravano ; fra una immensa documentazione, in massima parte inedita, e una bibliografia vasta e completa sui vari e complessi ambienti in cui la loro attività si spandeva. Solo perché usciti contemporaneamente, l'autore non ha potuto profittare dei suggestivi studi di R. Gascon e di N. Zemon Davis sulla contrastante Lione del Cinque-

cento, pubblicati or ora nella affascinante raccolta diretta da Michel Mollat, *Études sur l'histoire de la pauvreté* (II, Paris 1974, p. 747-822).

Qualcosa in più avremmo desiderato : che oltre alle notizie dateci sull'economia dei singoli collegi, Scaduto avesse appositamente studiato i vari tipi delle loro fondazioni economiche, la loro evoluzione, le loro relazioni con l'economia generale delle città e delle regioni in cui essi sorgevano, la loro proporzione con il numero dei soggetti dimoranti nei singoli collegi. Poiché l'autore, per poter disporre di un arco cronologico più lungo, si propone di trattare insieme, nel volume seguente, vari problemi istituzionali e generali — regole, « ratio studiorum », vita spirituale, scritti religiosi e culturali, teatro ecc. e anche la storia della architettura gesuitica —, speriamo che riservi per quella sede un capitolo complessivo sui problemi economici dei collegi, con i quali l'architettura delle case e delle chiese si trova di solito assai connessa.

Come si apre con un « Prologo ignaziano », così il presente volume, al quale abbiamo dedicato questa forse lunga recensione, si chiude con un « Epilogo lainiano » (p. 788-806). In esso si espongono brevemente i notevoli progressi fatti dalla Compagnia, principalmente in Europa, durante il governo del Laínez, e se ne fa un bilancio. Notevole aumento di soggetti in Italia, fino alla cifra di 876 gesuiti, ma concentrati in prevalenza nelle provincie di Roma e di Sicilia, mentre quelle del centro e del nord e più ancora quella di Napoli restavano molto indietro ; sorprendente sviluppo in Germania, nel Belgio, in Spagna e nel Portogallo. Nell'altro piatto della bilancia, una pericolosa sproporzione — notata dal vescovo Ascanio Cesarini dietro informazioni di anonimi gesuiti — tra il numero dei professi scelti dal Laínez fra gli spagnoli — ben 35 — e quello delle altre nazionalità — solo 39, dei quali 8 italiani — ; lagnanze di Benedetto Palmio perché le principali cariche in Italia venivano affidate agli spagnoli ; lamentele di Paolo Candi per l'eccessivo numero di piccoli collegi e per la scarsezza di uomini sufficientemente formati. Al giudizio globale del Sacchini, secondo il quale le mansioni impostegli dai papi impedirono il Laínez di realizzare qualcosa di grande, padre Scaduto tiene ad aggiungere che, avendo potuto egli governare personalmente la Compagnia solo durante un triennio, ebbe a mancargli la possibilità di attuare lunghi programmi ; seppe però conservare lo slancio e lo spirito di sant'Ignazio, e perciò fu particolarmente stimato dal Canisio e dai gesuiti tedeschi, e ricordato con commosse espressioni da molti suoi coevi, quali il cardinale Truchsess e gli umanisti italiani Giulio Pogiano e Giannantonio Viperano.

Questo bilancio, né entusiastico né negativo, mi sembra giusto. Esso riflette nel contempo e l'operato positivo del Laínez e la ponderazione storiografica dell'autore.

Roma. M. Batllori S. I.

Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire. — Paris (Beauchesne) - Rome (Centrum Ignatianum) 1974, 12°, xxxi-213 p. (= Bibliothèque de spiritualité, 9).

Ce volume reprend l'article *Jésuites* du *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VIII, col. 958-1065 (ici p. 1-196). S'y ajoutent : *Introduction. Genèse d'une spiritualité* : *Ignace de Loyola*, par Alain Guillermou (p. viii-xxxi), et *En guise de conclusion. Les Jésuites demain ... Réflexions sur une date historique*, par Karl Rahner (p. 197-205). Le premier paragraphe de cette

conclusion explique sa présence : « Le 21 juillet 1773 sous la pression des cours des Bourbons, le pape Clément XIV supprimait la compagnie de Jésus, après une existence de plus de deux cents ans. En 1814, quarante et un ans plus tard, Pie VII la rétablissait et elle est encore à l'œuvre aujourd'hui. Le deuxième centenaire de l'événement a fourni l'occasion aux jésuites et aux autres non seulement d'une rétrospective historique, mais encore d'une réflexion critique sur la situation actuelle de l'ordre». L'article était paru en allemand, le 31 août 1973. Tel était bien l'esprit de cette recherche (p. 1) : « Il y a vingt ans, Joseph de Guibert publiait une histoire de *La spiritualité de la compagnie de Jésus* ... Plutôt que de reprendre le même point de vue ... on tente ici une approche plus large et plus diversifiée de la vie spirituelle de la compagnie de Jésus en s'interrogeant sur des questions comme l'équilibre entre l'action et la vie intérieure, sur les tendances qui jouent au sein de l'ordre, sur la conscience que prend telle congrégation générale ou tel supérieur général des problèmes de l'heure, sur le langage des spirituels, sur l'influence des missions lointaines dans la compagnie et sur la culture européenne, etc. »

L'introduction présente Ignace mystique et suggère en particulier de confronter le Journal spirituel et la Correspondance pour saisir le contemplatif dans l'action. C'est en effet une considération essentielle pour comprendre la spiritualité de la Compagnie de Jésus.

Une « Bibliographie générale», par André Derville (p. 5-11), résume et complète la *Bibliographie zur Geschichte der Gesellschaft Jesu* de L. Polgár (Rome 1967). Cette bibliographie est d'autant plus importante qu'elle doit suppléer à tous les aspects que l'article ne traite pas.

L'ensemble comprend 7 tableaux :

I. « Les débuts de la Compagnie de Jésus, 1540-1556» (p. 13-28), par Cándido de Dalmases, donne un raccourci très dense d'une période désormais bien étudiée mais décisive pour l'intelligence des développements ultérieurs : 1. Activité législative. - 2. Expansion apostolique en Europe et dans les pays de missions. - 3. Les collèges. - 4. La réforme catholique et le Concile de Trente. - 5. Les écrits spirituels. - 6. L'état de la Compagnie à la mort de son fondateur. - 7. Une spiritualité jésuite ? - A cette demande l'auteur répond : la première génération des jésuites — tous marqués par les Exercices et les Constitutions de saint Ignace — présente une diversité à l'intérieur d'une même ligne générale. Il suffit de comparer les documents personnels qui nous restent d'Ignace, de Favre, de Nadal, de Canisius et de Borgia. Depuis la rédaction de l'article, un ouvrage neuf et solide s'est ajouté aux études signalées : A. Ravier, *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus* (Paris 1974). Il fait l'objet d'une recension particulière (p. 333-336).

II. « Elaboration de la spiritualité des jésuites, 1556-1606» p. 29-52), par Ignacio Iparraguirre. L'auteur avait étudié spécialement cette période dans les deux premiers tomes de son *Historia de los Ejercicios* (Roma 1946-1955) et dans son *Répertoire de spiritualité ignatienne* 1556-1605 (Rome 1961), en collaboration avec J. F. Gilmont. Ce dernier, dans *Les écrits spirituels des premiers jésuites* (Rome 1961), donnait une présentation riche et succinte de chacun des ouvrages imprimés et de quelques manuscrits de cette période. Cette seconde section de l'article étudie : 1° la transmission de l'esprit ignatien par les intimes du fondateur : Laínez, Nadal, Polanco, Canisius, et leurs premiers disciples ; 2° la formation spirituelle qui s'organisa surtout sous le généralat de Borgia dans les noviciats et les collèges ; 3° les premières difficultés suscitées par la surcharge de travail ou par un enthousiasme juvénile parfois romantique.

Sous Mercurian (1573-1581), le premier général non espagnol, une politique de vigilance et de fermeté purifia sans doute la spiritualité mais donna au bon ordre plus d'importance qu'à la liberté intérieure. Aquaviva, qui lui succéda et gouverna 34 ans une Compagnie en développement rapide, sut dominer la situation grâce à sa largeur de vue, sa culture historique et patristique, son expérience spirituelle et sa prudence. Il se préoccupa du gouvernement spirituel, de la formation des supérieurs et de la rénovation intérieure des individus. La masse d'instructions qu'il donna peut sembler aujourd'hui excessive et masquer un peu l'horizon ignatien. Elle eut certainement alors un effet salutaire en canalisant l'élan mystique vers une action apostolique pleinement dépendante de l'obéissance, et l'auteur peut conclure (p. 51) : « Sous le généralat d'Aquaviva la spiritualité de la compagnie a pris conscience de ses principaux caractères : christocentrique, apostolique, et de son fondement sur les Exercices ignatiens ».

III. Un tableau spécial, dû à M. de Certeau, étudie plus en détail « La réforme de l'intérieur au temps d'Aquaviva » (p. 53-69). Ce travail, basé principalement sur les Archives Romaines de la Compagnie, synthétise et élargit à la fois l'excellent article *Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle : Une « nouvelle spiritualité » chez les Jésuites français* (*Revue d'ascétique et de mystique*, t. 41, 1965, p. 339-386), publié simultanément dans le volume *Le mépris du monde* : *Problèmes de vie religieuse* (Paris 1965). Le seul reproche qu'on puisse lui faire est de laisser dans l'ombre la majorité silencieuse des religieux sans problèmes qui vivent leur dédition au Seigneur dans le ministère quotidien de la prédication, de la direction spirituelle et de l'enseignement. Certaines formules un peu trop brillantes seraient sans doute à estomper, par exemple cette conclusion : « la politique d'Aquaviva, c'est la construction d'une frontière et d'un lieu intérieur ; c'est la fin de l'itinérance » (p. 65). Encore que l'on puisse l'interpréter dans le même sens que la formule citée plus haut, à la fin du second tableau. L'enquête universelle ordonnée par Aquaviva en 1606 sur les « detrimenta Societatis » et les résultats qu'il en tira pour le gouvernement spirituel de toute la Compagnie conservent une valeur exemplaire.

IV. « Le 17e siècle français » (p. 71-109) est également traité par M. de Certeau. D'après le plan de la p. 3, le titre complet serait : « Le dix-septième français et ses langages spirituels ». La vivacité du rédacteur est ici étourdissante. C'est un pétillement de formules scintillantes, pas toujours claires, et d'aperçus divers, dont aucun n'est sans intérêt, mais dont il résulte un tableau non-figuratif. Tel quel, cet amas de références et d'observations pourra servir à l'historien, mais déroute le commun des lecteurs. Noter que la thèse inédite de A. Demoustier indiquée p. 72 a été publiée dans notre revue : AHSI 42 (1973) 3-105 ; 43 (1974) 3-84.

V. Avec le cinquième tableau : « Les jésuites de l'assistance de Germanie, 1648-1773 » (p. 111-134), nous sommes dans un tout autre climat : « c'est un sondage par temps calme » opéré par les Pères Hans Wolter, Günther Siwek, Klaus Peter Dietz, avec deux pages sur les jésuites de Pologne et de Lithuanie au XVIIIe siècle, signées Karel Górski. Le premier siècle de l'histoire des jésuites dans toute l'Europe centrale n'est pas traité. On doit recourir pour cette partie plus importante aux deux premiers tomes de B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutschen Zunge* (cf. in p. 410, n. 182), dont l'exposé dépend d'ailleurs largement pour la période qui l'intéresse. A propos du ministère des Exercices spirituels (p. 123), pour illustrer l'affirmation « on constate inévitablement

(indubitablement ?) des divergences parfois considérables sur les points fondamentaux», se référer aux analyses du spécialiste qu'était I. Iparraguirre dans ses *Comentarios de los Ejercicios ignacianos* (*siglos XVI-XVIII*). *Repertorio crítico* (Roma 1967). Le travail sera facilité par son « Indice geográfico : Germania antigua», p. 313-317. Noter également que l'ouvrage de R. Wehner annoncé en dernier lieu, p. 134, est sorti sous le titre *Jesuiten im Norden: Zur Geschichte des Ordens in Schweden*, I. *1574-1879* (Paderborn 1974).

VI. « La perspective missionnaire dans la spiritualité des jésuites» (p. 135-154), par le Père Joseph Masson, constitue une synthèse importante et bien documentée, fondée sur un grand nombre de faits et de textes. Il est sans doute possible de souligner encore davantage le caractère primordial de la perspective missionnaire dans la construction même des Constitutions de saint Ignace. C'est du moins ce qu'a tenté l'ouvrage de Dominique Bertrand S. I., *Un corps pour l'esprit: Essai sur l'expérience communautaire selon les Constitutions de la Compagnie de Jésus* (Paris 1974), où la septième partie, concernant les « missions» à donner et à recevoir, est présentée comme le point de mire vers lequel a été dirigé tout le programme de formation des religieux et d'organisation du gouvernement.

VII. « La nouvelle Compagnie en France», du Père Pierre Vallin (p. 155-196), offre un tableau en grande partie original. Il embrasse les années 1814-1950, distinguant trois périodes : 1º Du rétablissement de la Compagnie au Syllabus. - 2º Du Syllabus aux Lois de Séparation. - 3º de la Séparation aux années 1950. Durant la première, les effectifs peu nombreux cherchent l'union intime de la pensée et de la vie spirituelle (mennaisianisme et ontologisme). Durant la seconde, on assiste à une extension des œuvres et à un rayonnement spirituel : Apostolat de la prière, direction de nouveaux instituts religieux ; mais aussi à un raidissement de la discipline — avec la distinction notable entre les « Pères de Paris», plus ouverts mais moins dynamiques, et les « Pères du Midi», plus batailleurs, dont la production spirituelle a « opéré un vigoureux recentrage de la dévotion d'un public étendu sur la personne de Jésus-Christ et son amour rédempteur» (Gautrelet, Ramière, Ginhac, Lyonnard, etc.). La troisième période voit s'affronter un certain positivisme ecclésiastique (par exemple : Auguste Poulain, *Des grâces d'oraison*) à une recherche dont Pierre Rousselot est la figure plus typique. Toutes ces dernières pages de l'exposé sont très suggestives.

Si l'article considérable du *Dictionnaire de spiritualité* que nous venons de présenter laisse le lecteur sur son appétit, ce qu'il donne est du moins éclairant et stimulant. Puisse-t-il susciter de nouvelles recherches.

Rome. G. Bottereau S. I.

André Ravier S. I. *Les chroniques Saint Ignace de Loyola.* — Paris (Nouvelle Librairie de France) 1973, 8º, 334 p., grabados y mapas.

De la vida de san Ignacio se conoce mejor, en líneas generales, el período antecedente a la fundación de la Compañía que el que va desde la elección del santo al generalato hasta su muerte. Las fuentes están al alcance de los estudiosos. Pero la historia de los orígenes de la Compañía está todavía por escribir. La empresa es ardua. Deberán preceder estudios monográficos, como los que se están realizando, sobre todo en

los últimos tiempos. Sería deseable una nueva edición del *Chronicon* del P. Polanco, en la que junto con el texto crítico, se anotasen punto por punto sus fuentes, no muy difíciles de localizar en los archivos.

El A. de estas *Chroniques*, deseoso de llenar un vacío, pero al mismo tiempo consciente de la dificultad de conseguir su intento, ha optado por un camino práctico y no demasiado complicado : basándose en la correspondencia de san Ignacio y, principalmente, en el *Chronicon* de Polanco, sin descuidar los otros tomos de MHSI, ha dispuesto en una sinopsis sumamente clara y detallada los acontecimientos que, año tras año, se sucedieron en los diversos países por donde se extendió la Compañía durante el gobierno de san Ignacio. Para cada año se antepone al principio un panorama, tal vez demasiado sucinto, del ambiente histórico y cultural en el que se desarrolló la vida de la Compañía y de sus miembros. Bajo el título de *Res Societatis* se da al principio una visión de conjunto de los temas generales que interesaron a toda la Compañía durante el año en cuestión. El epígrafe *Correspondance* encabeza un resumen de los puntos principales tratados en la correspondencia de san Ignacio y de sus compañeros. El cuerpo de la obra lo ocupan las columnas en las que se encuadran, repartidos por naciones, los datos de mayor interés sobre las personas, las casas y colegios, las obras de la Compañía.

De manera ingeniosa se intercalan, cuando el espacio lo consiente y el tema lo sugiere, ilustraciones en color, grabados, muchos de ellos poco conocidos y del mayor interés, y mapas geográficos dibujados por el padre Pierre Moreau. Entre los grabados son curiosos, entre otros, los relativos a la casa de Loyola y su panorama (p. 12), a La Storta y el camino que desde allí conducía a Roma (p. 40), a la Trinità dei Monti y sus alrededores (p. 49), a los pasos de san Ignacio en Roma, descritos a continuación (p. 259). En color se reproduce por primera vez el escudo de la familia Oñaz-Loyola, tal como aparece en el documento original de institución del mayorazgo hecha por Martín García de Oñaz, hermano mayor de san Ignacio (p. 65) — escudo que, en una plancha dorada, adorna también la portada del libro —, y un cuadro de la Virgen bizantina que se cree decoraba una de las habitaciones del santo (p. 224).

De cuando en cuando se encierran en cuadros sintéticos los datos referentes a un tema, como composición de las Constituciones, número de los sujetos, salud de san Ignacio en un determinado período etc. Como obra más de consulta que de lectura, no hay duda de que estas *Chroniques* prestarán un gran servicio a quien desee seguir la trayectoria de la vida de san Ignacio o de algún otro de los jesuitas de la primera generación, la evolución de una provincia, misión, casa o colegio y, en general, el primer desenvolvimiento de la nueva Orden.

En una obra de cronología lo que más se exige es la exactitud en los datos y la corrección de las informaciones. Y aquí es donde tenemos que lamentar deficiencias que una cuidadosa corrección del original o de las pruebas de imprenta hubiese permitido fácilmente evitar. Son lunares que afean una obra, por lo demás tan espléndidamente presentada. No es el caso de hacer aquí una lista de los errores descubiertos. Notamos con frecuencia nombres de persona o de lugar mal transcritos, como Arduzazu por Aránzazu (p. 27), Verzana por Vernazza (p. 22), Frugger por Fugger (p. 22). Cuanto a los nombres geográficos, el A. opta por una transcripción francesa. Nada hay que objetar cuando se trata de poblaciones conocidas, pero por qué no adoptar la forma del país de origen en lugar de latinizar nombres como Pincia (Valladolid), Drepanum (Trapani), Eugubbium (Gubbio), o dar formas raras a otros como Castel Madama o Sciac-

ca ? Lo mismo vale de los apellidos. Mejor Villanueva que Villanova, Palmio que Palmius, Ribeiro que Riverus, D'Achille que de Achillis.

Un útil complemento de la sinopsis es la « Guide sommaire » (p. 263-303), por orden alfabético, de las personas y materias tratadas en el cuerpo del libro. Nótese, con todo, que no se trata de un índice del mismo, que hubiese sido sumamente útil, sino de referencias a los tomos del *Chronicon* de Polanco o a los demás de MHSI, donde se trata de un determinado punto. Temas tan importantes como « coadjuteurs », « collège », « Constitutions », « missions », « obéissance », « pauvreté », « vœux », « profession » etc., son tratados con gran abundancia de citas.

Cierra el libro una galería de retratos psicológicos de san Ignacio, de sus primeros compañeros y de sus principales « hombres de confianza » : Juan de Polanco, Jerónimo Nadal, Pedro de Ribadeneira, Francisco de Borja. Estos retratos son el resultado de un minucioso análisis caracterológico y grafológico. Para este último se ofrecen los datos observados por el especialista Pierre Coulet, director del « Centre de psychologie et d'efficience » de París. A cada perfil acompaña una muestra de la escritura del sujeto analizado.

Roma. C. DE DALMASES S. I.

ANDRÉ RAVIER. *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus.* Ouvrage publié avec le concours du Museum Lessianum (Bruxelles). — Paris (Bellarmin-Desclée De Brouwer) 1974, 8°, 564 p. (= Collection Christus, 36).

Il fallait un verbe d'action dans le titre de cet ouvrage. Il décrit le caractère dynamique d'un événement qui s'étale sur les vingt dernières années de la vie d'Ignace de Loyola : c'est l'efflorescence et l'aboutissement d'une sainteté grandissante et rayonnante, le fruit d'une disponibilité aux signes de la volonté de Dieu sur un homme d'une qualité humaine exceptionnelle. L'auteur a eu soin de situer la fondation de la Compagnie de Jésus dans le grand mouvement de la Renaissance et de la Réforme, au milieu des efforts individuels et collectifs vers une vie chrétienne évangélique, dominant l'esclavage des concupiscences : orgueil, argent, chair. Novembre 1538 : dix compagnons, « prêtres réformés », s'offrent au Pape pour toute mission à travers le monde. D'où viennent-ils, où se trouvent-ils, que vont-ils faire ?

Par une série de prises de vue très étudiées sur l'avant et l'après du généralat d'Ignace, nous sommes amenés à la partie la plus originale et la plus riche : « L'*ars gubernandi* d'Ignace de Loyola ». La masse de documents à confronter était impressionnante, et l'on peut dire que le long travail, souvent anonyme, des éditeurs des Monumenta Historica Societatis Iesu, trouve ici, après quatre-vingts ans, un de ses plus beaux fruits. Près de la moitié des 110 volumes in-8° de 500 à 1000 pages était à dépouiller : *Chronicon Societatis Iesu*, de Polanco, 6 vol. ; *S. Ignatii Epistulae et Instructiones*, 12 vol., etc. La matière est dominée, la construction solide, tenant compte de toutes les données. Sur la personne même d'Ignace et son gouvernement, c'est actuellement la synthèse la meilleure que nous connaissions. Il faut parcourir l'ouvrage entier, puis revenir à cette quatrième partie aux titres si expressifs : « L'enveloppement de l'union à Dieu », qui restitue l'atmosphère de recherche et de docilité à la grâce dans laquelle Ignace n'a cessé de croître en liberté et en force intérieure ; « Au gré de Dieu », où sont retracés les événements

à travers lesquels Dieu guida Ignace ; « Les relations aux personnes », où apparait un sens extraordinaire des valeurs humaines ; « Les structures » : Ignace contraint de se réinsérer dans les structures sociales de son temps ; « Le missionnaire immobile », dans sa prière, dans sa charge de gouvernement, de formateur et d'apôtre.

La cinquième partie synthétise l'ouvrage et nous donne pour ainsi dire un portrait en pied : la mentalité d'Ignace de Loyola ; Ignace mystique ; la mission selon Ignace ; le message. Il y a évidemment des répétitions dans ce portrait, mais aussi des choses plus personnelles, comme le chapitre sur la mission selon Ignace, étudiée sous l'angle de la conversion à Dieu.

Parmi les remarques de détail que nous avons communiquées à l'auteur en vue d'une seconde édition, qui ne saurait tarder, nous choisissons celles-ci, dont on verra l'importance toute relative : Introduction, p. 7, et « Les *primi patres* travaillent ensemble », p. 230-232. Un des mérites et des intérêts de l'ouvrage est d'avoir mieux mis en lumière la personnalité et l'activité des *primi patres* : « Les compagnons se considéraient entre eux comme des cofondateurs » (p. 7). Oui : leurs noms figureront toujours dans les Formules de l'Institut, qui leur concédaient le pouvoir législatif, mais ils déléguèrent si totalement leurs droits à « leur véritable père » qu'aucun n'a eu de part notable dans l'établissement de l'Institut ou dans la rédaction des Constitutions. Les quelques hommages qu'Ignace a rendus à Xavier ou à Laynez pour leurs suggestions ne signifient nullement une collaboration. Qu'Ignace les ait particulièrement respectés et consultés quand il le pouvait, qu'il leur ait confié de préférence des postes de commandement, c'était de sa part véritable estime et courtoisie. Qu'un Bobadilla ou un Simon Rodriguez ait revendiqué son titre de premier père, c'était un mouvement de mauvaise humeur sans portée juridique, mais les compagnons qui ont motivé leur choix dans l'élection d'Ignace comme préposé déclarent en chœur : c'est lui qui nous a tous engendrés dans le Christ ; c'est lui qui doit nous conserver, nous gouverner. Il n'y a jamais eu de collégialité dans la Compagnie, une fois élu le Fondateur. Quand il eut cédé une fois à l'opportunisme des compagnons au sujet des biens de la sacristie de leur église, il se reprit, comme le montre son journal spirituel. Il y note, le 23 février 1544, une fois confirmée sa décision de revenir à la pauvreté absolue : « Añadía de mi parte, haziendo quanto era en mí, y esto último era para los compañeroэ que avían firmado » (MI, *Const.*, I, 105), mais il se contentera de fairs approuver les changements désirés, par les hommes qu'il aura sous la main, et il se fera donner par le Pape le Motu proprio qui interdit toute rente.

Au sujet de la *Deliberatio primorum patrum*, l'auteur s'en tient prudemment à un doute sur le rédacteur du document (p. 82, n. 5). Il convient cependant de noter que : 1° L'attribution à Codure, fondée sur l'écriture, est exclue (Codina, MI, *Const.*, I, p. XXXVII). - 2° L'unique texte conservé n'est de la main d'aucun des premiers pères, les seuls qui eussent pris part aux délibérations. Il a donc été recopié. - 3° Si le rédacteur définitif n'avait pas été Ignace, le compagnon rédacteur aurait eu soin de présenter finalement un texte sans rature, qui aurait porté les signatures authentiques. Or celles du document actuel sont des imitations. - 4° Le texte que nous avons ne nomme personne ; il met tous les compagnons sur le même plan. Or cela ne correspond certainement pas à la réalité. Rappelons-nous les expressions citées plus haut de Xavier et de Codure ou de Salmeron : quelles qu'aient été la discrétion et la prudence d'Ignace, l'élection communautaire dite Délibération des pre-

miers Pères a été dirigée par lui, comme il dirigeait les Exercices, non en influant sur les volontés, mais en les libérant et en les éclairant, en faisant réfléchir et prier sur les questions que, dans la discussion, il aura fait aboutir à une forme rigoureuse et précise. - 5° Le latin de la partie narrative ne semble pas d'Ignace, mais le fond et la forme de l'élection même sont tellement ignatiens que lui seul a pu les rédiger. Lui qui a pris soin de rédiger de sa propre main tout le récit de son élection et de la journée des vœux à Saint-Paul (« Forma de la Compañía y oblación » : MI, *Fontes*, I, 16-22) n'aura laissé à aucun autre le soin de mettre au point la Délibération qui l'avait précédée ; mais pour lui laisser son caractère d'élection communautaire, il se sera effacé en faisant recopier le texte achevé et raturé par lui. C'est d'ailleurs, équivalemment, l'opinion de l'éditeur des Monumenta (MI, *Const.*, I, p. XL : « Ignatium ipsum sententiarum harum auctorem scriptoremque fuisse crederemus »). Ce qui était vrai en 1540 l'était encore plus en 1555 : « Dans les conversations [Ignace] est tellement maître de lui-même et de la personne à qui il parle que, même un Polanco, il semble le dominer comme un homme sage surpasse un enfant » (Gonçalves da Câmara, *Mémorial*, 22 février 1555 : MI, *Fontes*, I, 647).

Dans cette même *Deliberatio primorum Patrum* dont nous venons de parler, on peut lire une formule qui explique peut-être, mieux que toute autre raison, l'étonnante résistance qu'Ignace opposa à son élection : « La première [condition à réaliser au sujet du problème de l'obéissance] est que chacun se prépare et s'applique à la prière, au saint sacrifice et à la méditation de manière à trouver la joie et la paix dans le Saint Esprit en pensant à l'obéissance, en s'efforçant le plus possible d'avoir une volonté plus disposée à obéir qu'à commander, à gloire et louange égales de sa divine Majesté ». On peut être sûr qu'Ignace avait trouvé tant de joie et de paix dans le Saint Esprit à la pensée de pouvoir obéir à l'un de ses compagnons qu'il aura considéré cette joie et cette paix comme un signe de la volonté de Dieu et qu'il aura cherché avec toute la ténacité que nous connaissons à faire prévaloir cette certitude intérieure. Mais, là encore, la solidité de son empirisme surnaturel lui fera finalement accepter le signe extérieur indubitable de la volonté de Dieu. C'est pourquoi nous ajouterions au paragraphe qui explique les réticences d'Ignace à accepter son élection (p. 121) : « C'est ... surtout qu'Ignace se gouvernait par la voie des goûts spirituels et qu'avant d'y renoncer il menait contre Dieu même de terribles batailles, telles qu'il en raconte dans son Journal spirituel ».

A propos d'Ignace mystique : « L'homme nouveau » de Manrèse (mars 1522 - février 1523), on signale justement qu'Ignace s'est servi de l'*Exercitatorio de la vida espiritual* du bénédictin García de Cisneros, et qu'il lui « empruntera » divers détails des *Exercices*. C'est dire trop et trop peu. Ignace n'a rien emprunté, mais il a certainement médité longuement et assimilé à Manrèse l'*Exercitatorio* : les *Exercices* sont pleins de remarques et d'annotations qui se trouvent déjà dans Cisneros, mais son tempérament énergique et organisateur a fait des bons conseils du pieux abbé une machine de guerre. Là où, dans la méditation du péché, Cisneros, au cours d'un colloque au Père et au Fils dit : « Vous, Seigneur, tout souffrant, et moi somnolent et inerte. Alors que ferai-je, Seigneur ? Vais-je désespérer ? », Ignace s'exclame : « Que ferai-je *pour le Christ* », et toute la différence est là. La comparaison, par simple lecture, du ton de l'*Exercitatorio* et du ton des *Exercices*, révèle le tempérament et la force d'Ignace.

Encore à propos d'Ignace mystique, « Le message d'Ignace dans les Constitutions », excellent par ailleurs, contient un paragraphe moins solide intitulé « Les deux portraits du général ». Il a semblé au P. Ravier que le dernier paragraphe du portrait du général (part. IX, ch. 2) était en retrait par rapport aux précédents, et il a cru pouvoir appuyer ses considérations sur la comparaison des états rédactionnels de ce paragraphe dans les différents textes des Constitutions. Malheureusement la composition extrêmement compliquée de l'édition critique à cet endroit lui a fait commettre une erreur de lecture : le mot « bondad », autour duquel roule le raisonnement, se trouve dans tous les textes. Et si quelqu'un a eu tort dans son interprétation, c'est d'abord Polanco quand il l'a traduit par le mot latin « probitas » : au lieu d'un reflet de la bonté de Dieu, auquel songe saint Ignace toutes les fois qu'il emploie ce mot (dans le Général doit resplendir de façon spéciale la charité pour le prochain, en particulier pour la Compagnie : *Const.*, IX, 2, 2), nous n'avons plus qu'une vertu sociale sans référence directe à Dieu.

Arêtons ici ces remarques et remercions de nouveau l'auteur de nous avoir donné un ouvrage solide et opportun.

Rome. G. BOTTEREAU S. I.

IGNATIUS VON LOYOLA. *Satzungen der Gesellschaft Jesu.* — Frankfurt a.M. (Frankfurter Lichtpausanstalt und Druckerei GmbH) 1974, 8°, als Manuskript gedruckt.

Die vorliegende Übersetzung der Konstitutionen der Gesellschaft Jesu ist die erste vollständige deutsche Übersetzung. Ihr liegt der endgültige spanische Text zugrunde, der von der 5. Generalkongregation 1594 approbiert worden ist und in den *Monumenta Ignatiana* als Text D bezeichnet wird.

Der Übersetzer, Peter Knauer S. I., bemüht sich um « diplomatische » Treue, wie er im Nachwort (S. 273) bemerkt : die gleichen spanischen Ausdrücke sind gleichlautend wiedergegeben ; weithin ist der umständliche Satzbau des Ignatius beibehalten ; es werden keine Umschreibungen und erläuternde Zusätze gemacht. Es ist sehr erfreulich, daß endlich die schon längst fällige Übersetzung der Konstitutionen wenigstens als Manuskript erschienen ist. Peter Knauer hat sich große Mühe gemacht ; er verdient dafür Anerkennung und Dank. Die Übersetzung wurde streng nach den oben genannten Prinzipien durchgeführt. Dies hat den Vorteil, daß der Text sehr einheitlich erscheint. Die « diplomatische » Treue ging aber bisweilen zu weit. Einzelne Stellen hätten freier wiedergegeben oder erläutert werden müssen. Störend empfindet man, daß die lateinischen Ausdrücke, welche sich im spanischen Text finden, in den deutschen Text aufgenommen wurden und ihre Übersetzung nur in Klammern beigefügt ist. Ein Index wäre eine große Hilfe. Für die folgende Auflage sollte das Manuskript nochmals durchgesehen werden. Dabei könnten auch die auf einem beiliegenden Blatt notierten Druckfehler korrigiert werden. Es ist zu wünschen, daß die beabsichtigte kommentierte Druckausgabe bald erscheinen wird.

Rom. R. LACHENSCHMID S. I.

FRANCISCO JAVIER EGAÑA S. I. *Orígenes de la congregación general en la Compañía de Jesús. Estudio histórico-jurídico de la octava parte de las Constituciones.* — Roma (Institutum historicum S. I.) 1972, 8°, XXIV-386 p. (= Bibliotheca Instituti historici S. I., XXXIII).

Nach dem II. Vatikanischen Konzil wurden die religiösen Orden vor die Aufgabe gestellt, ihren ursprünglichen Geist zu erforschen und im Lichte dessen ihre Stellung in der heutigen veränderten Welt zu suchen, und wenn nötig, neu festzulegen. Auch die Entwicklung der historischen Quellenforschung hat viel dazu beigetragen, die Vergangenheit exakter erfassen zu können und durch ihre Auswertung neue und doch dem Ursprungsgeist entsprechende Wege zu finden. So wurden auch in der Gesellschaft Jesu in den letzten Jahren wichtige Untersuchungen durchgeführt. Früher meinte man oft, daß man in den Quellenpublikationen der MHSI, hauptsächlich in den drei Bänden der kritischen Ausgabe der Ordenssatzungen, des Textes der Exerzitien und in den zwölf Bänden der Briefe und Instruktionen des hl. Ignatius von Loyola alles bei der Hand habe, was zu einem gründlichen Quellenstudium wünschenswert und erforderlich ist. Doch hat V. Monachino im Archiv der Päpstlichen Universität Gregoriana unter den Manuskripten, die früher dem Römischen Kolleg der Jesuiten gehörten und im Jahre 1949 von der Biblioteca Nazionale zurückgegeben wurden, einen wichtigen Collectanea-Band Polancos entdeckt. Inhaltlich ist er eine Materialiensammlung aus den Satzungen verschiedener Ordensgemeinschaften, die er zur Hilfe für die Ausarbeitung der Konstitutionen anlegte. Erst in den letzten Jahren erkannte man die Wichtigkeit dieser Sammlung für die Entstehungsgeschichte der Ordenssatzungen.

Nun hat P. F. J. Egaña in seiner Untersuchung der Genesis eines überaus wichtigen Teilaspektes des Ordens, der Generalkongregation, auch die Sammlung Polancos ausgiebig benützt und ihre Wichtigkeit überzeugend bewiesen. Seine Arbeit, die wegen der inzwischen angekündigten Generalkongregation des Jesuitenordens aktuelles Interesse hat, geht der Entstehungsgeschichte des achten Kapitels der Konstitutionen, angefangen von den Überlegungen der ersten Gefährten bis zur ersten Generalkongregation nach dem Tode des hl. Ignatius, die jenen Satzungen Gesetzeskraft verlieh, nach. Er sucht die Elemente aus den Besprechungen des Ignatius und seiner Freunde schon in Paris und später in Italien, besonders in Rom noch vor der Bestätigung der Gesellschaft Jesu durch Papst Paul III. im Jahre 1540, zusammen, die eine Relevanz für die spätere gesetzgebende Institution des Ordens, die Generalkongregation, hatten. Als der Verfasser zur Analyse der eigentlichen Ausarbeitung der Ordenssatzungen, an der Polanco von 1547 ab entscheidenden Anteil hatte, kam, lieferte ihm die vorher genannte Sammlung äußerst wichtiges Material. Einerseits konnte er die schon vorher bekannten Entwürfe und die « Series dubiorum » zeitlich genauer einreihen, andererseits zeigen, wieweit eine Anlehnung der Art und Durchführung der Generalkapitel älterer Orden, der Dominikaner, Franziskaner, Augustiner usw., in den Ordenssatzungen der Jesuiten vorhanden sei, und wieviel Anleihung in den praktischen Angelegenheiten von ihnen gemacht wurde. Damit ist endgültig bewiesen, wenn es dessen überhaupt noch bedurfte, daß im Werk des hl. Ignatius nicht alles sozusagen von einem Nullpunkt aus angefangen wurde, sondern daß er, trotz der Neuerungen, die er brachte, doch in der Tradition der großen Orden der Kirche, besonders der Mendikan-

ten, stand. Dies anzuerkennen bedeutet keine Herabsetzung der Originalität des Ignatius.

Ein wichtiges Ergebnis der Untersuchung des Verfasser stellt die Vorgeschichte und Durchführung der ersten Generalkongregation des Ordens im Jahre 1558 dar. Obwohl die Konstitutionen noch keine Gesetzeskraft hatten, es fehlte ihnen nämlich die Annahme und Bestätigung eben dieser Generalkongregation, wollte man sie doch im wesentlichen nach ihren Vorschriften durchführen. Es gelang aber nicht allzu gut. Polanco selbst, der die Instruktionen und Weisungen schrieb, setzte sich darüber hinweg, so z. B. bei der Oberdeutschen Provinz, wo in vier Entscheidungen « regelwidrig» gehandelt wurde : 1. obwohl 6 Professen waren, wählte die Provinzkongregation nur einen Elektor an Stelle von zwei ; 2. einen Professen hielten der Provinzial Canisius und Polanco für unwürdig, und schlossen ihn mit anderen Scheingründen aus ; 3. der Provinzial selber bestimmte den zweiten Elektor ; 4. man hielt sich nicht daran, daß die Rektoren und Professen, wenn sie an der Teilnahme an der Provinzkongregation verhindert waren, einen Stellvertreter schicken könnten (S. 177-178). Auch Ungereimtheiten zwischen verschiedenen Teilen der Satzungen kamen zutage. Diskussionen mit Bobadilla nach dem Tode des hl. Ignatius, allzu große Furcht vor Ambition bei der Wahl des Nachfolgers usw. veranlaßten den Generalvikar Laínez Vorschriften nur für diesen einen Fall der Generalswahl zu erlassen. Die Erfahrung zeigte dann auch, daß die Konstitutionen nicht in jedem Punkt in der praktischen Wirklichkeit durchführbar waren. So wurden schon Ansätze für die *Formula Congregationum*, als Ergänzung der Ordenssatzungen, geschaffen, bevor jene überhaupt angenommen waren. Die Konstitutionen wurden dann aus Ehrfurcht gegenüber dem verstorbenen Gründer Ignatius mit geringfügigen Änderungen in der Form bestätigt, wie sie bei seinem Tode vorlagen, ohne sie im täglichen Leben zu erproben und ohne daß man « die letzte Hand» an sie legte, wie vorher angekündigt und auch beabsichtigt war.

Einen Gesichtspunkt hebt der Verfasser in seinen Untersuchungen öfters hervor, der der Überlegung auch heute von Wert ist. Es ist das ständige Bestreben des hl. Ignatius und seiner Gefährten, ein strittiges Problem solange zu besprechen und zu diskutieren, bis eine einmütige Beschlußfassung möglich wurde. Und auch später, wo unter dem Druck der Wirklichkeit dieses Prinzip doch aufgegeben wurde, schimmert immer wieder in den Formulierungen so etwas wie eine Sehnsucht nach Einstimmigkeit durch. Wie weit sich der Orden im Verlauf seiner Geschichte von diesem Ideal entfernen konnte, zeigt die äußerst hitzige Diskussion über die Einberufung einer außerordentlichen Generalkongregation zur Zeit des Generals Thyrsus González, wo von den 33 Stimmen 17 pro und 16 contra waren, und ob dieses Ergebnis der erforderlichen Mehrheit von 50% plus eine Stimme entspricht, die doch 17,5 sei.

Daß der Verfasser mit seiner historisch-juridischen Studie zu solchen und ähnlichen Überlegungen anregt, ist das beste Zeugnis für die Gründlichkeit und Aktualität seiner Arbeit. Besonders hervorzuheben sind der klare Aufbau, die wohldurchdachte Beweisführung und nicht zuletzt die im Anhang zum ersten Mal veröffentlichten Dokumente und die langen Auszüge aus dem am Anfang erwähnten Handschriftenband Polancos. Ein ausführliches Personen- und Sachverzeichnis schließt den Band ab, in dem leider ziemlich viele Druckfehler stehengeblieben sind. Störend wirkt z. B. auf S. 28, Anmerkung 2 : « BOHNER, *Studien*». Es handelt

sich hier um das Werk von Heinrich BÖHMER, *Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu*. Bd. I. (Bonn 1914), das aber weder in der Bibliographie, noch in einer vorangehenden Anmerkung erwähnt wurde.

Universität Innsbruck. L. SZILAS S. I.

GÜNTER SWITEK. « *In Armut predigen* ». *Untersuchungen zur Armutsgedanken bei Ignatius von Loyola.* — Würzburg (Echter Verlag) 1972, 8º, 308 p. (= Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, 6).

« Predicar en pobreza » es un término ignaciano, muy bien escogido como título de una obra sobre la pobreza en la Compañía de Jesús, porque hace referencia a uno de los aspectos esenciales de dicha pobreza : su finalidad apostólica. El A. insiste en señalar esta característica y aun llega a la conclusión de que, si se quiere resumir en una palabra el ideal de la pobreza en la Compañía, puede decirse que consiste en que es una pobreza apostólica.

El tema de la pobreza es difícil, sea que se trate de la vida religiosa en general, sea limitándolo a la Compañía. Por esto debemos alegrarnos de tener en esta obra — una tesis doctoral defendida en 1970 en la Pontificia Universidad Gregoriana — un estudio de conjunto en el que con serenidad de juicio y claridad de método se desarrolla el tema de la pobreza en el pensamiento y en la práctica de san Ignacio.

La pobreza de la Compañía tiene su origen en la experiencia personal del fundador, convertido de caballero mundano en pobre de Cristo (cap. I) y peregrino pobre en Montserrat, Manresa y Tierra Santa (cap. II). Pero donde Ignacio incorpora a su vida el ideal de una vida pobre y humilde es en Manresa, al hacer los Ejercicios. En éstos encontramos la clave para entender la pobreza de la Compañía : el propósito de seguir el llamamiento de Cristo a una vida pobre y humilde como la suya. Se añade el deseo de imitar el ejemplo de los apóstoles. Ignacio abraza la pobreza porque Cristo y los apóstoles la abrazaron (cap. III). Sigue el período de los estudios y del reclutamiento de los primeros compañeros. Su régimen de vida es pobre, y la pobreza es elemento esencial en el voto de Montmartre (cap. IV). De un pequeño grupo de amigos se pasa al proyecto de fundar una nueva orden religiosa. Lo referente a la pobreza no queda definido hasta después de pasar por un proceso evolutivo (cap. V). Este proceso culmina con la composición de las Constituciones ; pero, como nos consta que Ignacio quiso que su secretario Polanco estudiase las de las antiguas órdenes, el A. analiza los elementos de ellas que pudieron influir en la pobreza de la Compañía (cap. VI). Se examina lo que sobre la pobreza se dispone en cada una de las partes de las Constituciones, y se investiga sobre cuál es la « idea de la pobreza » que se considera como propia de la Compañía (cap. VII). Además de lo que san Ignacio dispuso, interesa saber cómo lo llevó a la práctica. Por eso se estudia la práctica de san Ignacio, especialmente en los últimos años de su vida (cap. VIII). Finalmente, se delinean los rasgos característicos de la pobreza ignaciana : motivos, formas, fundamento bíblico y teológico. Se termina con algunas consideraciones sobre la pobreza hoy, proponiendo algunas reflexiones sobre la acomodación de la pobreza ignaciana a los tiempos presentes (cap. IX). Una visión final de conjunto resume la materia desarrollada en el libro.

Como puede verse por este sumario, en esta obra se tratan de una manera armónica todos los temas que se refieren a la pobreza en la Compañía durante la vida de san Ignacio. Dignos de notarse son los puntos siguientes. Finalidad de la pobreza : Ignacio no la busca como un fin en sí misma, sino como una forma del seguimiento de Cristo y de participación en su obra redentora. Su intención es más apostólica que ascética. En la pobreza se busca una condición y un medio para ayudar mejor a las almas, suprema aspiración de san Ignacio. Las formas de la pobreza se toman del evangelio y de las fuentes de la tradición. Pueden resumirse en renuncia radical a los bienes materiales, sustentación procurada con limosnas, gratuidad del ministerio apostólico. Aunque la pobreza de la Compañía depende de las órdenes antiguas, no toma de ellas todos los elementos, sino que los selecciona, y tiene características propias. Es típica en la pobreza ignaciana la extensión de todas sus formas al servicio de la Iglesia mediante las « misiones » apostólicas.

Especialmente interesante es el capítulo v en el que se exponen los pasos de una evolución obrada en el ánimo de san Ignacio. Ni siquiera en la bula de confirmación de la Compañía de 1540 quedó todo definido. El santo fue constantemente en busca de una acomodación de la « praxis » al ideal que pretendía la Compañía. En las Constituciones de 1541 y respecto al punto crucial sobre la admisión de rentas fijas, siguiendo el derecho mitigado de los mendicantes, se opta por un compromiso : se distingue entre rentas « cum iure civili » es decir con derecho a exigirlas en juicio, y rentas sin este derecho, que se consideraban como limosnas. Se hacía también distinción entre las rentas destinadas a los individuos y las concedidas para sus iglesias o sacristías. En 1541 se admitieron estas segundas, pero san Ignacio no debió de quedar tranquilo con esta interpretación mitigada de la bula de 1540. En 1544, como resultado de una prolongada deliberación y elección, se resolvió a renunciar aun a las rentas fijas para iglesias y sacristías.

Ignacio no admitió dos modos de pobreza en una misma casa, pero distinguió claramente entre las casas, destinadas a los profesos o a los coadjutores, equiparados en esto a ellos, y los colegios donde han de formarse los estudiantes de la Compañía. Estos podrán tener rentas fijas, como garantía de seguridad y para poder atender exclusivamente al estudio. En la vida privada de los individuos se exige la « vita communis », entendida como renuncia a la propiedad de bienes y sustentamiento con los bienes de la comunidad, iguales para todos, un tenor de vida modesto, no contento con la sola dependencia del superior. Por otra parte, no se deben descuidar los medios necesarios o útiles para el servicio divino. En la práctica será la « discreta caritas » la que ayudará a decidir. La pobreza ignaciana tiene una dinámica que no se encierra en una uniformidad de tipo monástico, sino que se orienta a la mobilidad y a la disponibilidad, de acuerdo con las necesidades de los tiempos, lugares y personas. El A. concluye diciendo que la acomodación de las *formas* de la pobreza a las circunstancias actuales solamente se podrá llevar a cabo eficazmente si existe el *espíritu* de pobreza, es decir, si ésta continúa estando penetrada por los mismos principios que en su origen la inspiraron.

Roma. C. de Dalmases S. I.

MICHEL DORTEL-CLAUDOT S. I. *Le genre de vie extérieur de la Compagnie de Jésus.* — Rome (Université Grégorienne) 1971, 8º, 73 p.

— *Mode de vie. Niveau de vie et pauvreté de la Compagnie de Jésus.* — Roma (Centrum Ignatianum) 1973, 4º, 116 p., texto multicopiado. (= Recherches, 4).

Ambas publicaciones son el resultado de la tesis del A. defendida en la Facultad de derecho canónico de la Universidad Gregoriana. En la primera se nota aún la huella escolar de su origen, de la que ha sabido desprenderse con acierto en la segunda. Constituyen un todo, que se complementa en el estudio del modo exterior de vida de la Compañía de Jesús.

En la primera trata de encontrar el sentido de la expresión « honesti sacerdotes » en la fórmula del Instituto S. I. de 1550 ; ya que el uso común y aprobado de tales sacerdotes regula allí el modo de vida exterior de la Compañía. La investigación se dirige hacia el significado del adjetivo « honestus » en los diccionarios, en los documentos eclesiales del tiempo y en sus fuentes.

Se nos ocurre sugerir si no daría más luz el estudio de la génesis de la frase en su contexto histórico, y de la historia de su empleo por los jesuitas, sobre todo cuando tratan de explicar su sentido.

De particular interés resulta haber encontrado la difusión lograda por el concepto « honestas clericorum » a partir de Bernardo de Pavía (1191-92) que coloca como título del lib. III, tit. 1, de su *Breviarium Extravagantium :* « De vita et honestate clericorum ». Es en ese ambiente donde se puede comprender mejor el sentido de « honesti sacerdotes » en la bula de Julio III. Así aparece confirmado que « sacerdos honestus » es el que se comporta de acuerdo con las reglas canónicas de su estado, se presenta dignamente, vive modestamente, y tiene en cuenta su propia ejemplaridad « in habitu, in societate, in moribus ». Se refiere, por tanto, particularmente, al traje clerical, la urbanidad, modestia de los sentidos y edificación en el comportamiento.

En este primer volumen se ofrece una abundante bibliografía sobre el tema, oportunamente dividida en : Fuentes, Autores y obras anteriores a 1600, y Autores y obras posteriores.

En el segundo, el A. ofrece al público los pasajes esenciales de los demás capítulos de su tesis. Aquí han quedado refundidos en un nuevo orden más ágil e interesante. Precede el destinado al estudio del modo de vida de las órdenes religiosas no-monacales anteriores a san Ignacio, que sirve para situar el modo de vida *común* de la Compañía en el cuadro de la evolución de las formas de la vida consagrada. Se detiene sobre todo en el estudio de los canónigos regulares. El procedimiento puede valer para la contraposición ; pues la referencia histórica de san Ignacio fue más bien hacia santo Domingo, san Francisco, san Benito y la Cartuja, como ya otros se han encargado de mostrar.

A continuación, el A. dirige su investigación hacia los dos principios que juzga necesario combinar para encontrar la auténtica figura del modo exterior de vida de la Compañía : *vida común* y *vida pobre.* Los estudia fundamentalmente en las fuentes ignacianas, sin olvidar de iluminarlos con la doctrina de los teólogos, particularmente de santo Tomás y de Suárez. El concepto de *vida común*, según resulta, desborda la cuestión del traje y de las penitencias por regla, abarca también alimentación, mobiliario, casa, y aun el comportamiento en cuanto referido al medio

ambiente humano, y la modestia exterior. No se opone a las mortificaciones exteriores en sí mismas, sino que las subordina al fin propio del Instituto, al juicio de los superiores y a las fuerzas de cada uno.

La reflexión teológica contrapone la *vida común*, aplicada a la vida pública de Cristo, a la *vida austera* y a la vida solitaria singular propria del Bautista. Reconoce que la vida austera no incluye todo el campo de la penitencia. Se pueden hacer penitencias privadas. La *vida común* sólo excluye las exteriores impuestas por regla. El A. cree que si la *vida austera* se define por referencia a las observancias monásticas, también su contraria la *vida común* ha de definirse por oposición a ellas. El raciocinio aquí no nos parece válido, porque se pueden distinguir aspectos diversos. Lo que es cierto, es que, en su conjunto, la Compañía nació y creció con la conciencia de un estilo de vida diverso del monacal. Pero ni la sugerencia de san Francisco de Borja a la Congregación general primera (p. 46) dejaba de tener en cuenta la « manera de proceder » (MHSI, *Borgia*, III, 347) de la Compañía, ni las ventanas por donde entraron las penitencias dejaron de estar abiertas en tiempo de san Ignacio, según ese modo de proceder (v. *Regulae* de MHSI en las voces *paenitentiae*, *mortificationes*, *ieiunium*, *abstinentia*, *cappello*).

Sugestiva resulta la relación entre vida en común y *vida común* « ad intra » y « ad extra », aunque no llega a convencernos cuando se trata de confrontarla con la mentalidad ignaciana manifestada en la historia. Sería interesante haber dirigido algún esfuerzo de investigación a los hechos históricos, tanto *ad intra* como *ad extra* ; pero echamos de menos especialmente un estudio más a fondo sobre la *vida común ad intra* de la casa profesa de Roma en tiempos de san Ignacio.

El adjetivo *pobre*, agregado a la expresión « vida común de los sacerdotes honestos », lleva al A. a especificar algunas de las características del modo exterior de vida de la Compañía : orden y limpieza, lo necesario sin superfluidades ni lujos, mediocridad inclinada hacia la frugalidad y parsimonia.

En conclusión, combinando los dos principios *vida común* y *pobreza* y tratando de expresarse en el concepto actual de nivel de vida, el resultado a que se llega es : el nivel de vida de la gente sencilla, humilde y modesta.

Muy oportunamente el A. dirige su atención en el último capítulo, como mirada sintética, a la verdadera causa de ese modo « común » de vida : el apostolado. A esa luz se enfocan los límites y la extensión de la *vida común* ignaciana, así como las exigencias de austeridad y pobreza compatibles con él y aun requeridas por la edificación cristiana.

Se nos perdonará una sugerencia final : en el cod. del ARSI, *Instit. 222*, ff. 184v-185r, hay unas respuestas de san Ignacio a González de Cámara, con anotación al margen de Nadal, que ofrecen un punto de vista que podría matizar el subrayado por el A., a propósito de la opción ignaciana por un modo exterior de vida no monacal. Véase también MI, *Fontes narr.*, I, 609-610.

Roma. M. Ruiz Jurado S. I.

Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum. 1622-1972. Cura et studio J. METZLER edita. I/1-2. *1622-1700.* II. *1700-1815.* — Rom-Freiburg-Wien (Herder) 1971, 1972, 1973, 8º, XXXII-765, 864, XVIII-1236 p.

La obra que presentamos ha sido concebida como una historia de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide. Su publicación coincide con el 350 aniversario de la fundación de dicha Congregación. El editor, J. Metzler O. M. I., ha planificado hasta los últimos detalles esta gran obra. Ha logrado comprometer a una serie de especialistas, superando cualquier barrera de lenguas, naciones o institutos, para ofrecer una visión detallada de los principales aspectos de Propaganda Fide en sus tres siglos largos de existencia.

El tomo I, en dos volúmenes, abarca el siglo XVII. Contiene un total de 47 trabajos, redactados por 43 especialistas, y escritos en las principales lenguas. Cada volumen de este primer tomo se cierra con un largo índice analítico, que recoge los temas tratados, más los nombres personales y geográficos aparecidos en cada uno de los tomos.

El primer tomo se abre con la presentación del cardenal prefecto Agnelo Rossi, quien señala brevemente el fin de esta publicación : no se trata de una apología, sino de una historia objetiva, crítica, de la vida y actividades de la Congregación. Y estas breves líneas nos dan ya un ejemplo del equilibrio que caracteriza toda la obra. Interesante el prólogo (p. XXVII-XXXII) del editor, J. Metzler, por las noticias que nos ofrece sobre la composición de la obra : se guardan las más rigurosas normas de un trabajo científico, respetándose a la vez el juicio de cada autor, aunque a veces no concuerden. Debemos ya señalar uno de los principales méritos de esta obra : el uso de los archivos de Propaganda, del Archivo Secreto Vaticano etc., de forma que podemos entrar directamente en contacto con una serie de fuentes aún inéditas y muchas de ellas hasta ahora desconocidas. Cada autor presenta al comienzo de su trabajo las principales fuentes que ha usado, abriendo un camino para una ulterior investigación. El primer tomo consta de cinco partes o secciones, tres de las cuales pertenecen al primer volumen : fundación, estructuración y programación de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide (Iª parte), la Congregación dentro del mundo misionero contemporáneo (IIª parte), y su actividad en el Medio Oriente (IIIª parte).

Imposible examinar toda la riqueza de contenido del primer volumen. Señalamos algunos trabajos que sobresalen o por la novedad del tema tratado o por el contenido, y suponen un avanze en la investigación histórica. Excelente el trabajo del padre Amand Reuter O.M.I. (p. 112-145) sobre « iura et officia » de la recién fundada Congregación ; después del examen de los documentos fundacionales, pasa a una interpretación jurídica, interesante para poder enjuiciar la labor siguiente de la Congregación. Dentro de esta misma línea jurídica merece recordarse el trabajo de Ignacio Ting Pong Lee C.M.F. sobre la actitud de la S. Congregación frente al Regio Patronato (p. 353-438) ; el tema es tratado con equilibrio, y, gracias al uso de las fuentes inéditas, encontramos nuevos aspectos, desconocidos hasta ahora ; la Congregación no nació para oponerse o actuar contra el Patronato, sino que « había un sincero deseo de cooperar al bien común » (p. 378) ; y, aceptando el hecho y el derecho del Patronato, Propaganda fue la « forjadora del principio del Patronato funcional » (p. 389 ss) ; el autor toca, pero sin poder detenerse, el problema de las relaciones entre la Congregación y los religiosos. Y este problema ha

merecido un largo estudio del padre Rafael Moya O. P. (p. 439-464), que va sacando de la correspondencia de la Congregación de Propaganda Fide sus normas respecto a los religiosos ; es curioso ver el interés reformador de la Congregación, y sus soluciones al problema de la doble autoridad (Congregación y superior general) bajo la cual vivían los religiosos misioneros. Entre los fines de Propaganda se enumeraba la conversión de los « herejes y cismáticos ». Cómo realizó este fin, era un tema poco conocido, y en los artículos de la tercera parte de este tomo encontramos una serie de noticias nuevas. El padre W. de Vries S. I. enumera los contactos con los cristianos disidentes del Medio Oriente, mientras otros autores se limitan a campos más concretos como los Maronitas (Sarkis Tabar O.A.M.) o las misiones de Etiopía (Mario Carobbio O.F. M.Cap. - Metodio da Nembro). El padre Metzler es autor de siete estudios de este primer tomo ; todos ellos se caracterizan por la seriedad científica y la riqueza documental extraordinaria. Algunos estudian el origen de la Congregación, la situación de la Iglesia misionera en el momento de la fundación — son más bien visiones de conjunto —, mientras que otros trabajos se limitan a la vida interna de la Congregación. Y éstos son verdaderamente extraordinarios. Uno de ellos presenta el programa y las decisiones de los primeros años (p. 146-196), y otro se centra en la figura del primer secretario Francesco Ingoli. Hasta ahora se conocían sobre todo los aspectos negativos, que los tenía, del famoso secretario, como su anti-religiosismo, sus utopías, etc. (Baste recordar las páginas de un Corrigan, Kraus o Grisar). Ahora la figura de Ingoli, reconsiderada y estudiada bajo otros aspectos, queda finalmente revalorizada (p. 197-243).

El segundo volumen es menos ideológico, y estudia las intervenciones de Propaganda Fide en las áreas a ella confiadas : la actividad de la Congregación en Europa (IVª parte) y en las regiones de ultramar (Vª parte). Creemos que la primera parte está mucho mejor conseguida y representa una verdadera novedad. No se trata de la política de la Congregación con los países católicos, sino de la presencia de Propaganda entre los herejes y cristianos separados, de Europa, principalmente en los países del Este. Dentro de la segunda sección, algunos autores recuerdan todo, aunque sea poco, lo que se encuentra en los archivos de Propaganda relacionado con algunas misiones, como Filipinas (p. 632-647) ; otros reconstruyen la historia de toda una misión como el padre Wicki hablando de India y Ceilán (p. 547-571). Destacan los trabajos de mons. Louis Jadin sobre la obra misionera en Africa negra (p. 413-546), y la síntesis de Teobaldo Filesi sobre las relaciones entre Propaganda y Africa del norte (p. 377-412). Más pobre en documentación e interpretación el estudio sobre la misión del Japón (p. 582-596). También es pobre el último capítulo sobre una nueva espiritualidad misionera (p. 797-808), donde en vez de generalizaciones hubiera sido interesante estudiar algunos puntos concretos, como la espiritualidad del famoso *Monita ad missionarios* (ed. 1669) o el influjo de las corrientes espirituales francesas del siglo XVII en el ambiente misional. Quizás en este segundo volumen ha prevalecido una visión demasiado geográfica. Hubiera sido interesante encontrar un estudio sobre la figura de los vicarios apóstolicos, a los que se alude al hablar de China (p. 610 ss) o Indochina (p. 577 ss). Nos hubiera gustado también encontrar un estudio sobre la famosa *Instructio* de 1659, magnífico documento de la Sagrada Congregación, que viene citado con frecuencia (p. e., pp. 578, 613, 622).

Ciertamente estamos ante una obra monumental, que responde a todas las exigencias actuales de la ciencia histórica. Siendo una obra en

colaboración, no falta la desigualdad en los trabajos. Para los jesuitas, este primer volumen ofrece un interés especial por las noticias y los temas tratados. Nos descubre las relaciones de la reciente Congregación con la Compañía como tal, con sus campos de misión (en concreto, ver en el primer volumen, el caso de Etiopía, o el de América en el segundo), y con muchos de sus miembros en particular. Basta comprobar los Indices. El del primer volumen ofrece más de un centenar de citas bajo la palabra « Gesuiti ».

Roma. J. López-Gay S. I.

Der sehr umfangreiche 2. Band — man hätte ihn lieber in zwei Teilen gesehen wie den ersten und ihn deswegen handlicher und lesbarer gemacht — umspannt das 18. Jh. bis zum Wiener Vertrag von 1815 : im Wesentlichen eine Epoche der Erschlaffung und des Niederganges der katholischen Kirche und ihrer Missionen in Übersee. 37 Autoren von verschiedener Herkunft und Ordenszugehörigkeit haben die überaus vielseitigen Aspekte der Propaganda vor allem aufgrund erster Quellen, d. h. der Archivalien der Kongregation in sachlicher und wissenschaftlicher Weise dargestellt, wobei dem Herausgeber Dr. J. Metzler von den 52 Beiträgen allein 10 zugefallen sind. Der Stoff ist auf vier Teile aufgelockert, wobei im 1. Teil in 11 Artikeln die Kongregation in Zusammenhang mit den politischen, ideologischen und kirchlichen Strömungen des 18. Jhs. gebracht wird. Diese sind gekennzeichnet durch die Stichwörter Aufklärung, Regalismus, Absolutismus, französische Revolution, napoleonische Zeit, Jansenismus, Auflösung und Aufhebung der Gesellschaft Jesu. Zu den alten Patronaten Portugals und Spaniens kommt das französische hinzu, das sich vor allem in Asien geltend machte. Unter den Sekretären und Präfekten der Propaganda ragt die Gestalt des Kardinals Stefano Borgia hervor, dem der Herausgeber einen eigenen Beitrag gewidmet hat. Das Collegio Urbano und die weltbekannte Druckerei der Kongregation fanden ebenfalls Sonderdarstellungen, wobei Willi Henkel O.M.I. sein Thema bis zur Fusion der Druckerei i.J.1909 mit der Poliglotta weitergeführt hat (S. 299-314).

Im 2. Teil werden wir in die Tätigkeit der Propaganda im Nahen Osten und in den Randstaaten des Roten Meeres eingeführt, wobei die pastoralen Interessen und Einigungsbestrebungen Roms mit den orientalischen Kirchen im Vordergrund stehen. So kommen hier die Beziebungen zum Patriarchat in Antiochien zur Sprache, ferner zu den Maroniten, zur syrisch-chaldäischen und zur koptischen Kirche, zu den Armeniern (über die auch an zahlreichen anderen Stellen die Rede ist), das Interesse der Kongregation an den Hl. Stätten, an den zerstreuten Christen in der Krim, im Kaukasus, in Georgien und Persien ; weiter ist hier Athiopien zu nennen und das apostolische Vikar-Patriarchat in Konstantinopel, endlich ihre Stellung zum Islam in den arabischen Ländern.

Im 3. Teil sehen wir in 16 Beiträgen Europa im Blickfeld der Kongregation : sie interessierte sich um den Glauben und die Disziplin der Katholiken griechischen Ritus in Süditalien, um die Zustände in der Schweiz (Graubünden), in Savoien und Piemont, die vom Protestantismus bedroht waren, um Frankreich, England, Irland, Schottland, Holland (auf das der Nuntius in Brüssel ein wachsames Auge hatte), Deutschland, Skandinavien, Kroazien, Dalmazien, die Balkanischen Länder, die östlichen Mittelmeerinseln mit Morea, die lateinische Kirche in Polen, die

Gläubigen in Litauen und in den verschiedenen Gebieten Rußlands. Abschließend folgt noch ein Kapitel über die Tätigkeit der Druckerei für kroatische religiöse Literatur.

Im letzten Teil ist die Rede von den überseeischen Gebieten in 13 Beiträgen mit gesamthaft rund 350 Seiten : es ist der Raum an den die meisten denken, wenn sie von der « Propaganda » reden hören. Hier kommen Nord- und Schwarzafrika zur Geltung, dann Indien und Tibet, weiter Indochina, China mit Korea (Japan wird wegen der Verfolgung nur gelegentlich erwähnt), Indonesien, die Philippinen, Latein-Amerika (mehrere Beiträge) und « last not least » die Vereinigten Staaten : alles in allem ein ungeheures Gebiet, sodaß man sich nicht wundert, wenn die geographischen Kenntnisse der römischen Kongregation zuweilen etwas schwach waren. Wenn auch schon vieles vom Gebotenen irgendwie bekannt war, so ist die Gesamtschau etwas völlig Neues und außerordentlich eindrucksvoll. Die gedrängten Darstellungen regen zu weiteren Studien an. Da jeder Verfasser unabhängig schrieb, fehlen zuweilen die Querverbindungen und Wiederholungen ließen sich nicht vermeiden, wie zwei verhältnismäßig längere Ausführungen über Curaçao.

Es ist durchaus selbstverständlich, daß die Gesellschaft Jesu in diesem Band einen nicht unansehnlichen Platz einnimmt, liefen ja die Interessen weitgehend in gleicher Richtung : das Reich Gottes zu erhalten und auszubreiten. Der Ton und die Art der Darstellung ist durchaus fair und sachlich, mag auch der jeweilige Standpunkt verschieden gewesen sein. Niemand wird alles billigen, was jeder Jesuit getan hat : was über La Valette gesagt wird, kann jeder unterschreiben. Im allgemeinen wird von einzelnen Jesuiten wenig mitgeteilt. Einen Sonderplatz nimmt Kardinal Bellarmin ein, dessen praktische Werke (Katechismus und Doctrina) öfter genannt werden. Auffallend ist die seltene Nennung der Jesuitengeneräle, die mit der Ordenskurie so nahe bei der Propaganda wohnten ; General Lorenzo Ricci (1758-1773) wird im Register nicht einmal aufgeführt. Eine eingehende Sonderstudie über die Aufhebung und Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu schrieb L. Lopetegui (S. 133-178) : man kann sie nicht gerade aufsehenerregend nennen ; bei der Aufzählung der jesuitenfreundlichen und -gegnerischen Mitglieder der Kongregation war das Amt wohl wichtiger als die Zahl. Lobend sind die Berichte über die Jesuiten in Polen. Die tolerante Haltung der Verfasser zeigt sich in den Artikeln über England, Irland, Schottland und die Mission in Holland, wo es bekanntlich viele Reibereien zwischen Propaganda und Religiosen gab. In Tibet mußte der von seinem Recht überzeugte Jesuit Desideri schließlich den Kapuzinern der Propaganda nachgeben. Das Recht der « Priorität » ist ein schwieriges Prinzip. Während die früheren portugiesischen Missionen oft mit der Propaganda auf gespanntem Fuß lebten (und damit auch die Jesuiten), gelang es Spanien, sich von der Propaganda fast ganz unabhängig zu halten, wenn auch eine ganze Anzahl Berichte, Statistiken usw., auch von Jesuiten verfaßt, bei der Propaganda einliefen und deswegen als Ergänzung zu den eigenen Archiven zu konsultieren sind. Über die Jesuiten und die Missionen der Propaganda ist auf S. 266 ein eigener Abschnitt (R. Moya). In den französischen Antillen und in Cayenne wirkten französische Jesuiten, zuerst unter einem, dann unter drei Präfekten. In den Vereinigten Staaten war es der hervorragende J. Carroll, Erzbischof von Baltimore, der mit anderen Exjesuiten unter der Propaganda wirkte. Im nahen und mittleren Osten wirkten ebenfalls französische Jesuiten, so in Konstantinopel, in Georgien (Gonga), Persien und der Krim besonders P. Duban. Gelegentlich gab es auch in diesen Mis-

sionen Reibereien mit der Propaganda. In Indien wurden die endlosen Streitigkeiten wegen der Riten 1744 durch die Bulle *Omnium sollicitudinum* von Benedikt XIV irgendwie beendigt, wie auch in China schon zwei Jahre vorher. Die Propaganda sorgte für die Ausführung der päpstlichen Erlasse. Unter dem Padroado und der Propaganda standen lange Zeit die Thomaschristen in Indien (Doppelte Jurisdiktion). Wie in Indien so mußten auch in China und anderswo die aufgelösten und aussterbenden Jesuiten durch andere Priester und Ordensleute ersetzt werden, was vor allem durch die Propaganda bewerkstelligt wurde. Bis zur Aufhebung des Ordens wurden auch nicht wenige Kollegien von den Jesuiten geleitet, die unter der Propaganda standen, so etwa die in Douai, Braunsberg und Wilna, um nur diese zu nennen.

So ist dieser Band auch für die Geschichte der Gesellschaft Jesu aufschlußreich und kann in keiner Darstellung der Gesamtkirche des 18. Jhs. vermißt werden.

Rom. J. WICKI S. I.

Christianity in India. A History in Ecumenical Perspective. Edited by H. C. PERUMALIL C. M. I. and E. R. HAMBYE S. I. — Alleppey (Prakasam Publications) 1972, 8°, 355 p.

As Fr. Hambye, one of the co-editors, points out in his introduction to this volume, the present work was brought out to mark the nineteen hundred years of the martyrdom of St. Thomas and has a twofold aim, — to present a more or less complete history of the Christian presence and witness in India and to present it in a truly ecumenical perspective. Not that specialised studies on different phases of the birth and growth of Christianity in India and on the work and achievements of different Churches were lacking before the appearance of this book. What was lacking, perhaps, was a comprehensive study and a history, not of the different *churches* but of the *Church* as such. It is this twofold lack that the book under review proposes to remedy. Naturally enough, the magnitude of the task in hand, and the complexity of the problems involved has obliged the publishers to have recourse to the services not of one but of nine different authors and to present the work to the reading public in the form of a symposium. One should, therefore, not expect to find in it either uniformity of language or unity of presentation and the editors must have been hard put to it to weave a continuous history out of the twelve different essays produced by nine different authors, a task which they have accomplished with a fair measure of success, the unavoidable overlapping in certain cases notwithstanding.

The contributors to this joint-work are, all of them, well-known professors of history, either ecclesiastical or civil, every one of them having one or more published work to his credit in his respective field. Hence, one could expect from them a scholarly approach to the task in hand. This is evidenced by the copious bibliography and references attached to each essay, but placed at the end of the book. The value of the book is further enhanced by a list of chronological events, an index of persons and places and a couple of useful maps. Though scholarly in their approach, the authors, at the same time, seem to have had the common man also in mind. Torn between these two, not easily reconcilable loyalties, they have produced a work which may end up in pleasing neither the one category nor the other. It is certainly

not an easy book to read, and the abundant crop of spelling mistakes, grammatical errors and typographical muddles makes the work of the reader none too easier.

The first chapter, that on the early origins of Christianity in India, has been contributed by Fr. A. M. Mundadan C. M. I., who in the first part of the chapter ably summarises the different traditions concerning the apostolic origin of Indian Christianity, and in the second examines the early contacts between the St. Thomas Christians and the Chaldean Church. The second chapter, that on medieval Christianity, is a joint contribution of Fr. Hambye, writing for the Eastern Church, and of Dr. Moraes, writing for the Latin. The former picks up where Fr. Mundadan had left and continues the story of the hierarchical links of the St. Thomas Christians with the Church of Chaldea, giving at the same time some useful information regarding the former's ecclesiastical set up, liturgical practices and social customs. Dr. Moraes, on the other hand, deals with the first contact of Latin Christianity with India and of its planting on the Indian soil by Franciscan and Dominican monks. In Chapter III, Fr. Wicki S. J. traces the origin, the functioning and the activities of the Padroado in India in the XVI century and makes a fair and objective evaluation of the whole system. Appended to the chapter is a small sketch of the life and work of St. Francis Xavier, the apostle of the Indies. The story of the Church's expansion in India from the death of St. Francis Xavier to the eclipse of the Portuguese power in the XVII century, has been told in the IV chapter by Fr. Meersman O.F.M. Included in this essay are the famous Jesuit missions of Madurai and to the Great Mogul. The coming of the Portuguese did introduce a new and extraneous element into the life and activity of the Eastern Church. The story of the East-West contact, of the initial optimism on both sides, of the continuing conflicts and of the final rupture is told us once again by Fr. Mundadan in the V chapter. The gradual eroding of the Portuguese power in India and the consequent inability of the Padroado to fulfil its commitments impelled the Holy See to personally undertake the work of evangelisation. Thus was born the Congregation for the Propagation of Faith. The story of the origin of this Congregation and of its work from 1637 to 1838 has been told by Fr. Dominic O. C. D. in the VI chapter. The chapter that follows, viz., the Catholic Church under the Portuguese patronage, by Dr. Moraes, is the weakest link in this chain of articles. Written in a tendentious and parochial vein, the whole *raison d'être* of his essay seems to be to defend the Padroado at all costs *vis-à-vis* the Propaganda. Of the development of the Church under the Padroado, his chosen topic, he scratches but the surface, with the sole exception of the Goan church, allowing himself to be entangled in unnecessary and irrelevant controversies.

The attempts made by the Synod of Diamper to change the peculiar institutions and ecclesiastical set up of the St. Thomas Christians led in 1653 to the division into Syrian Catholic and Syrian Orthodox of what was for centuries one united Church, thus giving rise not only to two Churches, but also to two histories. The history of the Syrian Catholic Church from 1653 to our own day is recounted to us once again by Fr. Hambye in chapter VIII and that of the Syrian Orthodox Church by Dr. N. J. Thomas in chapter IX. The first protestant missionaries came to India more as chaplains on the Company's ships than as missionaries to the local people. But having found the harvest rich and the prospects good, various protestant Churches began to form missionary

societies and send missionaries to India with the express purpose of doing mission work. The story of these missions beginning from 1706 to the Mutiny of 1857 has been ably told by M. E. Gibbs in chapter X. Taking the year 1857 as his point of departure, Fr. Meersman in chapter XI traces the expansion of the Catholic Church in India up to our own times, laying special emphasis on the work done by various religious orders in different mission fields. The growth and expansion of the protestant Churches during the same period has been traced by Dr. T. V. Philip in the XII and final chapter. Dr. Philip's essay is by far the most resonant and thought-provoking of the whole lot. In an appendix, Fr. Hambye sheds some useful light on the hitherto little known Armenian Christian community of India.

A word must be said on whether and how far the authors have succeeded in achieving the twin aim they had proposed to themselves, viz., to present a comprehensive study of the Christian presence in India and to do it in a genuinely ecumenical perspective. As regards the first, it must be said that it is by no means an easy task to comprehend nearly two thousand years of Indian Christianity in a slim little volume of just over three hundred pages. The sheer weight of the matter seems to have obliged the authors to make a selection and it is rather unfortunate that they, with the sole exception of Dr. Philip, should have opted to present a history of the *Church as an institution*, with complete or nearly complete disregard to *Church as a living organism*, in constant dialogue with the world around, answering to the latter's needs and responding to its challenges. Had they kept before their eyes the wise maxim of Dr. Philip that, — Church History is not simply a study of the Church as a religious institution isolated from the world around, but rather the history of a people's corporate response to the challenges of the Gospel and their living and growing in constant dialogue with the religious and cultural situation, — I am sure, they would have produced a much more readable and useful work and not have presented such a dry-as-dust history. However, that they have provided within the compass of a single volume, a survey of nearly two thousand years of the Church's presence and activities in India, is itself no small merit of this book.

As regards the second aim, viz., to present this history in a truly ecumenical perspective, here too it must be said that the task is by no means easy. In an India where for centuries the different Churches have gone their separate ways, often finding themselves in violent conflict with one another and continually living in an atmosphere of mutual distrust, it is by no means easy for them suddenly to cut themselves loose from their denominational moorings and at once to discover what Dr. Philip calls their common history and common tradition. And so, what we have here is not a *history of the Church* or of Christianity in India, but *histories of the churches* in India, each of the contributors writing no more and no less than what he would have done had he been writing the history of his own particular church. Nevertheless, it must be admitted to their credit that they have been remarkably free from mutual recriminations, and the fact that scholars belonging to different denominations have, for the first time, come together to seek and find their common identity in an united endeavour, is itself an altogether healthy sign and a step in the right direction and it is to be hoped that this first step will be the herald of many another such step to follow.

Rome. J. Gomes S. I.

O Livro do Pai dos Cristãos. Edição crítica anotada por José WICKI S. I. — Lisboa (Centro de Estudos Históricos Ultramarinos) 1969, 8º, XIX-446 p.

The « Pai dos Cristãos», meaning literally 'Father of Christians' though his title is better translated as 'Protector of Christians', was a key figure in the history of the evangelisation of the Portuguese domains in India, and of Goa in particular. As early as 1537 we hear of a certain Rui Barbudo, a layman, who was charged with looking after the welfare of the poorer native Christians of Goa. In due course the office came to be shared between two functionaries, a chief « Pai dos Cristãos» and a subordinate one, the former being chosen from among the priests of the religious orders and therefore called the « Padre Pai dos Cristãos», and the latter from among laymen. Multifarious, indeed, were the duties attached to the office as a whole. The « Pai dos Cristãos» was charged with enforcing the law which penalised non-Christians for celebrating their ceremonies publicly or that which sought to place non-Christian orphans under the care of Christian tutors. He had also to see to it that the laws which were intended to favour native Christians, like the one which exempted them from criminal proceedings in minor causes for the first few years after their conversion, were effectively implemented. The « Padre Pai dos Cristãos» was expected to avail himself of his secular counterpart, particularly when it was a question of enforcing the penalties for violating the laws which forbade non-Christians to perform their ceremonies publicly or required them to hand over their orphans.

A Jesuit used to be invariably one of the « pais dos Cristãos». He was expected to be conversant with the various laws pertaining to his office, and so for his ready reference the Jesuits compiled the laws more or less in a chronological order. Two such codices exist today in the Goa National Archives. Though they are both of Jesuit origin, it is clear that after the expulsion of the Order by Pombal, they were utilised and the compilation added to by others. One codex is larger and more complete than the other, and was known to Cunha Rivara, who published extensive extracts from it in his well known work, *Archivo Portuguez Oriental.* More recently the Goan priest, Fr. Lagrange Fernandes, availed himself of these manuscripts for his thesis on the « Pai dos Cristãos», which earned him the Ph.D. of the Gregorian University. Fr. Wicki has now, with his accustomed thoroughness, brought out this critical edition based on the more complete manuscript, the variant readings which occur in the second codex being shown in the footnotes.

There is always something new to learn, and the present work can be of some help to the historian. We read, for instance, that even at the end of the seventeenth century the people of Goa used to record their contracts on palm leaves, and, if required to produce them in court, resorted to the trick of fumigating them in order to give them the appearance of old documents (p. 241-243). Then there is the law of 1633, which, it is interesting to note, was not reproduced by Cunha Rivara, and which forbade non-Christians to reside permanently in Salsette, and, if they did stay there temporarily, to live apart from the Christians (p. 135-138). The curious thing is that the law was passed at the instance of the General Assembly of the villagers of Salsette. This only confirms what should have been clear long ago from Fr. Melchior Carneiro's letter of 1558 to the Infante Cardinal Dom Henry, which has been published by Fr. Wicki in his *Documenta Indica* (IV, 5-13), namely

that many of these laws must have had the concurrence of a considerable section of the people of Goa.

The Centro de Estudos Históricos Ultramarinos deserves our gratitude for continuing to make such valuable historical material available.

Bombay, St. Xavier's College. A. D'COSTA S. I.

WALTER HANISCH ESPÍNDOLA S. I. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955).* — Cuernavaca, México (Centro Intercultural de Documentación) 1969, 8º, 144 p., texto multicopiado. (= Sondeos, 44). —— Buenos Aires - Santiago de Chile (Editorial Francisco de Aguirre) 1974, 16º, XVI-264 p. (= Biblioteca Francisco de Aguirre, 51).

El a. nos presenta esta crónica de la actividad de la Compañía en Chile dividida en cinco períodos: I, los comienzos, desde 1593 hasta 1607; II, el crecimiento, desde 1607 hasta 1683, que tiene a su vez dos épocas: a) la provincia del Paraguay (1607-1624); b) la viceprovincia chilena dependiente del Perú (1624-1683); III, el apogeo, desde 1683 hasta 1767; IV, la expulsión, supresión y supervivencia, desde 1767 hasta 1814; V, la nueva vida, desde 1814 hasta 1955. Este libro fue originalmente escrito como artículo destinado a la Enciclopedia Chilena, preparada por la Biblioteca del Congreso Nacional de Chile y la Editorial Jurídica de Chile, y se basa principalmente en los documentos del Archivo Histórico Nacional de Santiago, especialmente el fondo de Jesuitas.

El 11 de abril de 1593 llega el primer grupo de jesuitas a la ciudad de Santiago, y a los pocos meses ya estaban en marcha las dos grandes obras de las misiones y de la enseñanza, que respondían a las dos mayores necesidades de toda la América española. Cuando Chile formaba parte de la provincia del Paraguay el gran problema es el indígena, sea en lo que se refiere al servicio personal, con la decisión histórica del padre Diego de Torres de suprimirlo en el colegio de Santiago (19.6.1608), sea en lo que se refiere a la guerra de Arauco, con la participación activa del padre Valdivia. En la época siguiente tiene importancia la enseñanza universitaria, y se cuenta con la presencia de cuatro escritores, que ocupan un lugar preponderante en la literatura chilena. Dos son jesuitas: los padres Ovalle, con su *Histórica relación del reino de Chile*, y Rosales, con la *Historia general de Chile*; otros dos son discípulos de los jesuitas: Pedro de Oña, con *El Arauco domado*, y don Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, con el *Cautiverio feliz*.

El capítulo tercero, dedicado al apogeo de la Compañía en Chile, contiene una serie de párrafos dedicados a la enseñanza universitaria, a los escritores, a las gramáticas indígenas, a la cartografía, a las bibliotecas, al arte, a la artesanía y a otros asuntos, que muestran la riqueza de la actividad desplegada por la Compañía.

El capítulo cuarto nos habla de la expulsión de los jesuitas, sobre lo cual el a. ha publicado posteriormente un libro entero, que viene comentado en este mismo número de la revista (p. 383-385); a él nos remitimos.

El último capítulo, que es el quinto, nos da la historia de la Compañía restaurada hasta 1955, con una breve crónica de cada uno de los domicilios que han tenido o tienen los jesuitas en Chile.

Esta obra que comentamos es un resumen muy denso, lleno de datos interesantes, que sería muy laborioso buscar en otros libros. La segunda

edición cuenta con un buen índice analítico, que ayuda a encontrar con rapidez el dato concreto que se busca.

Creo que el a. está ya preparado para darnos una historia de la Compañía en Chile completa y moderna. La obra que reseñamos le puede servir de guía y de armazón; ha estudiado la supresión, la filosofía, las figuras de los padres Valdivia, Valdivieso, Haimbhausen, Molina y Lacunza (cf. AHSI, t. 40, 1971, p. 496-511), los jesuitas y la Independencia, prepara un estudio sobre el padre Ovalle, etc. Así que con un pequeño esfuerzo parece que puede satisfacer este deseo, y sustituir con creces la benemérita obra del padre Enrich.

Roma. H. STORNI S. I.

The Drawings of Ignacio Tirsch. A Jesuit Missionary in Baja California. Narrative by Doyce B. NUNIS, Jr.; Translation by Elisbeth SCHULZ-BISCHOF. — Los Angeles (Dawson's Book Shop) 1972, 8°, 130 pp., with 48 plates (= Baja California Travels Series, 27).

Most of the book consists in 47 drawings made by Father Ignacio Tirsch, S. J., in Baja California in the 1760's, with transcriptions of the German captions he appended to them and English translation of the captions. The original drawings are in the State Library of Czechoslovakia, Prague, as Father Tirsch took them with him when he returned to his native Bohemia after he and the other Jesuits in Mexico were expelled from there in 1767. A preface gives the background of the present edition, and an introduction presents the few facts known of the life of Father Tirsch.

The drawings are the charming work of a talented amateur, and their chief interest lies in the fact that they are among the first known illustrations of Baja California scenes by an artist who actually lived there. There are pictures of the plants, animals, and birds that struck the artist as being particular to that area; of the people he met both in Mexico and California; scenes from American life of the time. Among the most interesting are pictures of the missions of San Joseph del Cabo (Plate VIII) and Santiago (IX).

In general this thin volume is up to the high standards one expects of the « Baja California Travels Series ». The introductory matter, though brief, is very well done; and the reproductions of the drawings are excellent. However, greater care should have been taken to avoid a couple of careless mistakes in the printing and translation of the captions. In the caption for Plate XXXVII, the word « servant » is printed within brackets for no ascertainable reason, as it corresponds exactly to « Diener » in the German original. The mistaken form « kerkommen » instead of « herkommen » fairly leaps from the page to the eye of anyone who knows the slighest bit of German (Plate XL), as does the completely misplaced period in the middle of « sehr viele giebt » lower down in the same caption. « Santiago » or « Heyl Jacob » is « Saint James » in English, certainly not « Saint Joseph » (Plate IX) or even « Saint Jacob » (Plate V).

Rome. H. E. WEIDMAN S. I.

1. UN DECENNIO FECONDO PER LA BIBLIOGRAFIA SUL DE NOBILI

Il decennio 1963-1973 ha prodotto una fioritura particolarmente ricca di pubblicazioni sul p. Roberto de Nobili (o semplicemente Nobili, come lui si firmava), in continuazione e complemento ideale con quelle capitali degli anni trenta. Sicché, se ancora verso la fine di tale decennio, nella presentazione del *Robert de Nobili apôtre des Brahmes* di Madame de Crisenoy (Parigi 1939), si poteva con verità asserire che la figura del grande missionario italiano del secolo XVII era poco e male conosciuta, oggi tale deplorazione sarebbe fuor di luogo.

Il punto di partenza per questo risveglio di studi può essere indicato nel libro di Vincent Cronin, *A Pearl to India*, che vide la luce nel 1959 (London, Rupert Hart-Davis ; cf. AHSI, t. 28, 1959, p. 386) e fu ristampato nel 1966 (London, Darton Longman and Todd). In verità questo libro costituiva anzitutto un punto di arrivo, in quanto l'autore, usufruendo largamente del materiale raccolto con un'ammirevole costanza di decenni dal p. Saulière e rimasto quasi tutto inedito, fece conoscere il de Nobili e il suo metodo evangelizzatore di adattamento — rivoluzionario e tradizionale insieme — a una cerchia assai vasta di lettori tanto in Occidente che in Oriente. Così riproposta all'attualità, la figura del pioniere italo-indiano stimolò altri ad occuparsene, particolarmente per l'aspetto letterario, tanto in lui importante, che nel volume del Cronin non viene adeguatamente illustrato : limitazione forzata, perché a tale compito si richiederebbe più di una competenza specialistica.

* * *

Primo fra i moderni, ha avuto la felice idea e il coraggio di fare accostare il lettore direttamente alla produzione letteraria denobiliana il p. Rocaries [1]. Le ottanta paginette del panorama biografico con cui apre il suo agile libro non pretendono di dir nulla di nuovo, ma si leggono d'un fiato per la loro vivacità. Andrebbero però temperate alcune espressioni di incondizionata condanna di quanti in un modo o in un altro si opposero alle innovazioni del p. Roberto. La parte originale del lavoro è la seconda, una piccola antologia denobiliana. Al traduttore non poteva sfuggire la difficoltà del suo tentativo, sia in merito alla scelta, sia soprattutto perché la lingua tamilica — quella del p. de Nobili in particolare — non si presenta facilmente traducibile in una lingua occidentale moderna : si corre il rischio di spogliare il testo originale della sua bellezza o di dover parafrasarlo (p. 156). Avvalendosi tuttavia del consiglio e dell'aiuto dei confratelli pp. Saulière e Rajamanickam, il p. Rocaries sembra esser riuscito felice tanto nella selezione quanto nella resa in francese.

Oltre al celebre *Manifesto* o professione di fede (p. 151-153) composto originariamente in lingua tamil, sono tradotte alcune meravigliose pagine del *Catechismo* grande (v. sotto). È così possibile costatare come il « Tat-

[1] André ROCARIES S. I., *Robert de Nobili S. I. ou le « sannyasi » chrétien*, Toulouse (Editions Prière et Vie) 1967, 8º picc., 244 p.

tuva Podagar» (= Maestro di verità) sia riuscito a evidenziare la fragilità delle credenze indù e a dimostrare la ragionevolezza della fede cristiana in una materia delicata e profonda quale è il mito della Trimurti (III parte, cap. 1) rapportato al dogma della Trinità (cap. 2). Una seconda serie di testi è ricavata dall'altra classica opera *Confutazione delle bestemmie* (v. sotto), frutto d'una lunga e sofferta esperienza dell'autore in terra indiana. Difficilmente si potrebbe trovare un'opera che pareggi questa, sia per la conoscenza delle credenze, pregiudizi, accuse ecc. della società indù nei riguardi del cristianesimo, sia per la capacità dialettica di penetrare col pensiero e con l'azione in un ambiente socio-culturale così ostile all'idea cristiana. Nei pochi brani che ci è dato leggere in versione francese sono esposti con chiarezza e convinzione i principi relativi al metodo di adattamento a riguardo tanto della posizione del « buon maestro» (*sat-guru*) quanto del suo insegnamento. Condotta di vita ed insegnamento evangelico devono essere armonizzati e come sincronizzati — salva la sostanza della fede — con l'ambiente o situazione esistenziale il cui il sat-guru è chiamato a svolgere la sua attività e a rendere la sua testimonianza. Tale ambiente e non altro, a parere del Nobili, costituisce come la matrice naturale d'una nascente Chiesa locale. L'autore — com'è chiaro — offre il suo stesso ritratto e descrive il metodo da lui seguito con tenacia e successo.

Se il francese Rocaries, col suo volumetto, consente agli occidentali un primo diretto approccio con la dottrina e lo stile del de Nobili che si esprime in tamil, non poteva che essere un figlio del Tamilnad a fare piena luce sul missionario italiano in quanto scrittore tamilico — almeno per quel che consente la lontananza del tempo, che ha sottratte, forse irreparabilmente, alcune tessere del mosaico. Iniziata nel gennaio 1963, la produzione editoriale del p. Rajamanickam si è accresciuta di anno in anno con nuove pubblicazioni o del o sul Nobili. Discepolo del p. Saulière, egli ne ha ereditato l'ardore di ricerca intorno all'eredità letteraria denobiliana, aggiungendovi un amore spiccato per il padre della propria lingua cristiana, anzi della propria prosa, e per il fondatore della Chiesa locale. Lottando contro comprensibili difficoltà finanziarie, egli è giunto fino a progettare un « De Nobili Research Institute», che da Tirunelveli, dove si è iniziato, è stato ora trasferito a Madras, per favorirne lo sviluppo. La lunga ricerca di p. Rajamanickam è approdata a un compiuto volume, il cui contenuto era stato presentato quale tesi per il dottorato in filosofia all'Università di Madras nel 1967 [2]. L'autore vi ha racchiuso tutto ciò che attualmente è concesso sapere e anche criticamente opinare sul missionario gesuita e la sua attività letteraria in tamil. Alcuni punti, è vero, come quelli relativi alle vicende storiche e ai principi teologici sottostanti al metodo di adattamento, non vengono ampiamente sviluppati: ma ciò si deve al taglio specificamente letterario del lavoro. Già Max Müller qualificò il de Nobili come « first European sanskrit scholar» (p. 85), in quanto egli per primo s'impossessò del sanscrito, al punto da comporre opere in tale lingua: ora il p. Rajamanickam, che in lui addita il padre della prosa tamil, si sente in diritto di ampliare la qualifica, e parla senz'altro di « first Oriental scholar».

---

[2] S. RAJAMANICKAM S. I., *The First Oriental Scholar*, Tirunelveli (De Nobili Research Institute) 1972, 8°, XII-280 p. — Il titolo della tesi, che appare nell'interno del frontespizio, era: « Robert de Nobili, alias Tattuva Podagar, the Father of Tamil Prose».

Il volume ha tre parti, ben distinte, anche se qua e là si notano alcune ripetizioni. La prima parte traccia la biografia: stesa senza confronto puntuale coi documenti d'archivio che vengono elencati alla fine, e che permetterebbero parecchie precisazioni, scorre rapida e avvincente. Notiamo che la *quaestio disputata* del luogo di nascita pare al biografo che possa e debba dirsi risolta in favore di Roma; e che viene corretta la datazione del Cronin per la lettera del p. Acquaviva in risposta alle accuse e difese mandate a Roma nel 1610 (p. 37; di conseguenza, correggere pure la cronologia di AHSI, t. 39, 1970, p. 227). Si può però precisare ulteriormente. Il 6 dicembre 1612 è la data della *seconda* lettera che il p. provinciale Francisco scrisse ai due innovatori di Madura dopo l'arrivo delle istruzioni di Roma: basta leggerne l'inizio per convincersene (ARSI, *Goa 51*, 187); quando poi queste siano giunte, non è difficile stabilire, sapendosi quando le navi di Lisbona approdavano a Goa.

Nella seconda parte è dato un resoconto minuzioso della formazione e, più ancora, della feconda attività scientifico-letteraria del « primo indologo europeo », come ha preferito chiamarlo il Saulière. Si mettono in rilievo le straordinarie sue acquisizioni nelle lingue (sanscrito, tamil, telegu [telugu]) e nella cultura indiana in generale; in particolare l'autore si ferma sulla produzione in tamilico, lingua dal Nobili dichiarata « bellissima, copiosissima ed elegante ». Di essa, combinando i dati forniti dalle testimonianze con i criteri interni, egli gli assegna, in prosa, 15 opere con sicurezza, in quanto autocitate, 6 altre con somma probabilità, a motivo della materia e dello stile. Di tutti gli scritti viene anche fornito l'ordine cronologico, secondo lo stato delle nostre conoscenze (p. 116-119).

La parte terza infine è un'analisi accurata e ragionata dei meriti letterari del Nobili nella prosa tamilica, della quale lo studioso assegna convintamente la paternità a questo cittadino romano. Egli passa in rivista i predecessori di lui, tanto tamil che europei (p. 171-185), esamina le correzioni ch'egli apportò alle preghiere trovate già composte in tamil, e analizza il suo particolare linguaggio, del quale, mediante un campionario (p. 198-220), cerca di metter in evidenza i pregi di varietà e originalità: sono pregi che non possono non colpire il lettore in una materia uniforme. De Nobili infatti, diversamente da quanto farà p. Beschi, trattò solo di religione.

Appropriate appendici corredano il lavoro: una particolareggiata, doppia cronologia (p. 224-232), di cui è intuitiva l'opportunità, specialmente perché incorpora le nuove acquisizioni sull'imbrogliata sequenza dei fatti e scritti del cruciale quinquennio 1611-16 (ancora perfezionabile, del resto, come andiamo qua e là annotando); elenchi di superiori civili ed ecclesiastici; una bibliografia complessa, più utile tuttavia per l'ambiente indiano che per quello occidentale (p. 235-248), ecc. Fra le appendici filologiche ha interesse maggiore l'indice dei termini tamil usati dal p. Roberto per rendere concetti filosofici e teologici (p. 260-263). Pratico, in fine, anche se imperfetto e disuguale, il « Who is who » dei personaggi connessi con lui (p. 267-275).

Nella sua opera di ricostruzione integrale l'autore è ben conscio di dover navigare in un *mare magnum*, avendo il p. de Nobili scritto in sei lingue, mentre dalla familiarità con lui egli ha tratta la persuasione di trovarsi in presenza di un genio. Un'impressione che ebbe già il suo vescovo Ros, il quale la esprimeva nella maniera d'allora affermando di esser pronto a giurare che solo un miracolo poteva spiegare la rapidità e la completezza con cui il p. Roberto si era impadronito del sanscrito. Merito comunque incontestabile del p. Rajamanickam è aver finalmente

appurata in modo critico e messa in una cornice sufficientemente solida una gran parte della produzione letteraria denobiliana (quella in sanscrito e in telegu non è stata ancora catalogata). Nulla sembra essere sfuggito, in tale ambito, alla sua indagine e al suo giudizio.

Si è detto, presentando il volume, che esso è lo sbocco di una laboriosa ricerca e di una ricca attività editoriale. Mette conto darne qualche informazione più particolareggiata. Nell'arco di un decennio (1963-1972) sono comparse una trentina di pubblicazioni, la gran parte di modeste o normali proporzioni, ma alcune anche assai voluminose. Tra esse occupano il primo posto le opere delle quali l'evidenza interna ed esterna indica con certezza l'autore in de Nobili. Ne ricorderemo solo alcune citando le pagine del *First Oriental Scholar* dove esse sono presentate e storicamente ambientate ; l'elenco completo si può leggere alla fine del volume (p. 249-250 ; per la traduzione dei titoli principali cf. la bibliografia di AHSI 1964, 1965 e specialmente 1970 alla voce « De Nobili»). Sono tutte state edite a Tuticorin dalla Tamil Literary Society.

È uscito dapprima un Catechismo (*Gnanopadesam*) in 26 discorsi ; anche l'autore lo fece precedere al grande Catechismo, del quale esso sintetizza le tre prime parti [3]. Di quest'ultimo, che è l'opera principale e più ampia del Nobili, largamente usata dai missionari dopo la sua morte (soprattutto però attraverso una traduzione portoghese), p. Rajamanickam ha curato l'edizione in tre tempi [4] : purtroppo dell'ultima delle cinque parti in cui è diviso — un trattato sui criteri della vera religione — resta solo la traduzione (p. 119-122). Ad esso non è inferiore per il valore intrinseco e per l'aiuto ricavatone dagli evangelizzatori posteriori l'opera apologetica, scritta durante la prigionia del 1641, *Dushana Dhikkaram* (Confutazione delle bestemmie), quasi un *Liber de veritate fidei catholicae* accanto alla *Summa theologiae* (p. 123-126) [5]. Le è affine *Nittiya Jivana Callapam* (Dialogo sulla vita eterna), un vero trattato di teologia fondamentale, in nove dialoghi, alla cui lettura si devono non poche conversioni (p. 135-139) [6]. Menzioniamo infine la *Attuma Nirnayam* (Scienza dell'anima) [7] : in 38 lunghi capitoli sono discusse l'origine, la natura, il destino dell'anima in riferimento alle svariate teorie induiste, soprattutto in opposizione alla dottrina della reincarnazione (p. 127-131). Ovviamente il p. Roberto fa largo uso della filosofia aristotelico-tomistica (anima forma del corpo), che oggi non ha buona udienza, ma molti altri suoi argomenti contro la metempsicosi conservano la loro freschezza.

---

[3] *Gnanopadesam* (*26 Piracankankal*), 1963, 8°, III-XXII-145-4 p. — È da attribuire con somma probabilità al de Nobili anche un altro Catechismo (*Gnanopadesam Kurippidam*), continuato da 28 Sermoni e da Istruzioni (*Upadecam*), che tutti insieme formano un completo corso di dottrina cattolica. Sono stati editi dal p. Rajamanickam in due volumi tra la fine del 1964 e l'inizio del 1965 : cf. la recensione in AHSI 36 (1967) 180-181.

[4] La Parte (*Kandam*) IV, che è Spiegazione delle preghiere, nel 1963, complessivamente 206 p. ; Parti I e II, 1966, rispettivamente 164 e 378 p. ; Parte III, 1968, 624 p. Per distinguerlo dagli altri *Gnanopadesam* questo viene spesso chiamato senz'altro *Kandam*.

[5] 1964, complessive 598 p. La sua prefazione si apre appunto con lo stesso passo scritturistico che dà inizio al *Contra Gentes* : « Veritatem meditabitur guttur meum et labia mea detestabuntur impium » (*Prov.* 8, 7).

[6] 1964, 122 p.

[7] 1967, 648 p. Inizia con le parole di *Mc.* 8, 36 : « Che giova all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde la propria anima ? ». Probabilmente l'opera fu stesa originalmente in sanscrito, affinché servisse di testo per una scuola di filosofia cristiana che il p. de Nobili progettava a Madura, e che non fu attuata per mancanza di fondi.

A seguito di questa attività editoriale il p. Rajamanickam può asserire che tutto quanto rimane degli scritti denobiliani in tamil è stato pubblicato (p. 116; nove dei ventuno scritti elencati come certamente o probabilissimamente autentici non sono stati ancora ritrovati).

* * *

Oltre che degli scritti tamilici dell'apostolo di Madura, al p. Rajamanickam è toccata la sorte di diventare editore anche di due latini, relativi alla controversia sul metodo di evangelizzazione: se ne aveva notizia, ma non si sapeva dove fosse andato a finire il testo. Del primo — *Informatio de quibusdam moribus nationis indicae* —, certamente il più dotto ed elaborato degli scritti denobiliani in materia, e di grande valore per penetrare le strutture socio-religiose indù, egli diede in AHSI e l'annuncio della scoperta e un largo sunto, facendo luce anche sulla data e le circostanze di composizione; in seguito l'ha anche pubblicato, facendolo precedere dalla traduzione inglese, curata da mons. P. Léonard, già arcivescovo di Madura [8]. Il secondo — *Narratio fundamentorum quibus Madurensis missionis institutum coeptum est et hucusque consistit* — ha avuto lui stesso la ventura di scoprirlo posteriormente a Chantilly e ben presto anche alla Vaticana, e per il suo particolare valore gli ha data la precedenza sul primo quanto al pubblicarlo [9]; qui la traduzione inglese è a fronte, e vengono aggiunte varie appendici sugli altri scritti pertinenti alla controversia: la IV, in particolare, merita segnalazione, perché dà un sunto della Controversia del Godinho, di cui più avanti. È vero che di tale scritto, composto per la conferenza di Goa del 1619, compare formalmente autore l'arcivescovo di Cranganore, mons. Ros, ma l'editore ne dimostra la paternità nobiliana (p. VII-VIII). Egli giudica questo come il trattato migliore sul metodo di adattamento.

Con questi due volumetti usciti in India ci siamo già accostati al punto centrale, quello per cui il de Nobili interessa ancora in Occidente: la sua rivoluzione nel modo di predicare la fede. Grazie ad essi possediamo ora praticamente tutti i pezzi essenziali della controversia da parte degli attaccati, la pubblicazione integrale essendo rimandata ai futuri volumi dei *Documenta Indica* (MHSI). Per equità e per obiettività e completezza storica è senz'altro opportuno che vengano alla luce anche

---

[8] *The newly discovered « Informatio » of Robert de Nobili*, AHSI 39 (1970) 221-250. — Roberto DE NOBILI, *On Indian Customs*, Palayamkottai (De Nobili Research Institute) 1972, 8°, XXII-168-136 p. L'editore ha suddiviso i capitoli originari in paragrafi con relativi titoli (ripetuti, ma liberamente, in inglese anche lungo il testo latino), ha curato la traslitterazione attuale dei numerosissimi termini e frasi sanscrite che de Nobili traslitterava secondo la fonetica italiana (cf. errata a p. XVIII; a p. XXX gli errata-corrige per la versione e il testo), e ha poste note essenziali per spiegare le allusioni dell'autore, e anche correggerne talune sviste. Il più necessario per una buona edizione dunque è stato fatto. Un piccolo particolare: a p. 1 del testo latino si pone nell'indirizzo al generale un « nostro », quale sviluppo della N. che si legge in ambedue gli originali; crediamo che in essi stia per il nome del generale (alla fine del 1615, quando furono messi gli indirizzi, si sapeva defunto il p. Acquaviva, ma si ignorava il nome del successore nel frattempo eletto); le dizioni sono: « Pater noster Generalis », o « Pater ... Praepositus Generalis ». — Merita rilevare che, nell'AHSI, e solo in esso, al sunto della *Informatio* segue la traduzione inglese della nobiliana *Responsio quibusdam a P. Andrea Buccerio obiectis contra meam Informationem*, p. 252-264.

[9] Roberto DE NOBILI, *Adaptation*, Palayamkottai (Tirunelveli) (De Nobili Research Institute) 1971, 8°, XVI-216 p.

i pezzi prodotti dall'accusa. Tanto più gradita arriva perciò la bella edizione, curata con lungo e laborioso studio dal p. Wicki, del « Sumario das serimonias e modo de proceder dos *bramanes* destas partes da India conforme a suas lleis e doutrinas dos seus doutores» che il p. Gonçalo Fernandes, colui che primo nel 1610 deferì ai superiori il metodo di adattamento, stese tra il 1614 e il 1616, su invito e conferma dei provinciali [10].

Il manoscritto di esso (codice *Goa 59* dell'ARSI) si presenta come nuovo : segno patente di non esser passato per molte mani. E si spiega. Tralasciando che è in portoghese, e per giunta non in bella grafia, giunse a Roma a cose fatte. Il 4 gennaio 1616 Paolo V aveva diretto all'arcivescovo di Goa il breve « Cum tua fraternitas», con che, per il momento, la decisione fra le due sentenze fronteggiantisi era stata presa. Già il 20 novembre precedente il nuovo generale p. Vitelleschi, eletto da soli cinque giorni, annunziava imminente il breve papale sulla vertenza (cf. Rajamanickam, 227). I motivi pro e contro erano stati raccolti e fatti seguire da un parere positivo che in quattro facciate rispondeva alle obiezioni e apportava « Ecclesiae exempla» e « Patrum testimonia», in una « Informatio» per il S. Officio che, come si può leggere nell'attergato dell'originale conservato nell'ARSI (*Goa 51*, 87v), il Bellarmino inviava, con preghiera di pronta restituzione, al card. Taverna, dopo che fosse passata per le mani dei cardinali Veralli, Bonsi e Galamini. L'attesa della decisione pontificia era stata però creata in India ancora prima. Lo sappiamo con precisione (il p. Rajamanickam vi accenna globalmente, p. 40-41) da due lettere del p. Vico della fine del 1616, una al neoeletto generale, chiunque fosse, l'altra al p. Vitelleschi (ivi, ff. 242-243 e 249-250). Nella prima scrive : « Estamos agora esperando aos olhos compridos a derradeira resolução das mais cousas que appartençem a esta missão, que o P. Geral Claudio Aquaviva, s. memoria, nos prometteo que este anno viria con a soprema autoridade do Summo Pontifice» (242v). Parole che vengono chiarite ancor più da altre precedenti : « Em este silentio — senza cioè parlare per convertire — estivemos todos os tres annos 1613, 14, 15, e parte do presente 16, no qual tandem pola reposta que o P. Geral Claudio Aquaviva, santa memoria, e o P. Vigairo Geral (Alber) sobre este negocio mandaram, o P. Provincial que agora hé, tirou os rigores que nisto haviam» (242r).

Con ogni probabilità peraltro anche un diverso motivo si aggiunse alla perduta attualità a determinare per il Trattato il rapido archiviamento — che in questo caso fu davvero onorata sepoltura. Lo fanno pensare due giudizi che due mani diverse vi hanno apposto. « Rerum indicarum scientissimus, sed minime theologus», ha scritto il primo censore ; il secondo poi — che ha tutta l'aria di essere un reduce dall'India e di scrivere già defunto l'autore (1621) perché si esprime con l'imperfetto — ha sentito il dovere di ridimensionare anche questa lode di perizia induistica, aggiungendo : « In multis tamen egregie falsus est, utpote qui linguam grantiricam (il sanscrito) ignorabat, nec tamulica carmina intelligebat, quibus itidem pleraeque Indorum fabulae et leges — Vêdam vocant — scriptae sunt» ; per di più si era servito di interpreti che, forse con intenti di lucro, « non pauca a vero aberrantia exposuerunt» (p. XXIV-XXV). Ora, il non aver fatto gli studi regolari di teologia per sé non

---

[10] *Tratado do P.e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo* (*Maduré 1616*). Edição crítica anotada por José WICKI S. I., Lisboa (Centro de Estudos históricos ultramarinos) 1973, 8°, XXXII-344 p.

danneggia la scienza induistica, unica chiamata in causa; mentre, d'altra parte, se il non saper le lingue sacre — posto che sia così: lo farebbe dubitare quanto riferisce il provinciale ad Aquaviva il novembre 1612 (ARSI, *Goa 17*, 90r) contraddetto peraltro da Nobili nella lettera al Bellarmino del novembre successivo (*Goa 51*, 200) — è un forte limite e legittima il sospetto, occorre verificare, prima di asserire rotondamente che « in multis » e « egregie » il p. Fernandes sbaglia.

Ebbene, p. Wicki ha fatto questo confronto, e ha trovato che il « Trattato nel suo insieme, nella sua sobrietà e imparzialità, pare quasi moderno »; « anche la descrizione della vita dei bramani corrisponde a realtà »; se non si possono facilmente controllare le numerose preghiere in sanscrito, quelle che si son potute identificare e il fatto che « la stessa Gâyatrî, preghiera secretissima, è tal quale si recita », depongono in favore della buona informazione anche nel resto. Di più, il Fernandes, oltre a dare « testi dispersi e vari capitoli di Manu, Parâsara, ecc., ha non poche informazioni sopra i saniassi, le sette, ecc. che provengono da osservazioni personali » durante i suoi lunghi anni di missione in quella cittadella dell'induismo e capitale del paese (fino al 1616) che era Madura. Non è sembrato dunque fuor di luogo pensare a sottrarlo all'immeritato oblio. E coraggiosamente, in mancanza d'altri, p. Wicki si è accinto all'impresa, pur sapendo di non disporre di tutta la preparazione che sarebbe stata desiderabile. Per molti anni ha cercato collaboratori, ma purtroppo senza pieno successo. Tuttavia, con l'aiuto pur ricevuto da alcuni, e il sussidio di dizionari e di opere d'indologia, è giunto a un risultato che si poteva dire soddisfacente per affidar l'opera alla stampa: il resto agli specialisti.

« A ogni modo — conclude con tranquilla cognizione di causa — non ostante i suoi difetti, questo trattato apre nuovi orizzonti sopra la scienza dei missionari nel fertile campo dell'induismo al principio del secolo XVII »; facendo anche toccar con mano, con un esempio concreto, le difficoltà contro le quali dovevano lottare per acquistarla. Ma forse più ancora è da apprezzare un altro suo vantaggio, e cioè, per dirla ancora una volta con l'editore, esso « pone ... in nuova luce tutta la controversia dell'adattamento, facendo udire la voce medesima del p. Gonçalo Fernandes, fino ad oggi muta ».

Bene egli ha fatto aggiungendo in appendice il necrologio che del benemerito missionario apparve nell'Annua della provincia del Malabar del 1621 (che è a stampa, ma solo in traduzioni varie, non nell'originale portoghese; p. 319-321): si mette così nel giusto rilievo l'apprezzamento di cui egli era circondato. Ma più importante ancora la prima appendice (p. 297-318): vi è pubblicata la puntuale risposta data dal Fernandes alle note otto proposizioni in cui il Nobili concentrò le proprie tesi circa gli usi braminici illustrati nella *Informatio* del 1613. Poiché la risposta del padre Buccerio non è pubblicabile essendo mutila, e solo si può ricostruire indirettamente dalla controrisposta nobiliana, edita (in traduzione inglese) in AHSI 1970, tanto più preziosa diventa questa dell'altro missionario interpellato dal nuovo provinciale nel 1615 sul trattato del padre Roberto. In tal modo anche di questo duello scrittorio, fraterno del resto, e condotto con lo sguardo solo alla verità, si hanno ora editi i due monumenti.

* * *

Tutto ciò era giusto venisse alla luce. Però non cambia in modo rilevante i dati dello storico processo cui è stato sottoposto il p. de Nobili. Sicché il pregevole lavoro del Bachmann [11] non resta sostanzialmente danneggiato dal fatto che l'*Informatio*, col suo epilogo Nobili-Buccerio, e la *Narratio* sono state rese note quando esso era già prossimo alla pubblicazione, per cui non solo non ha potuto incorporarle organicamente, ma pur dando notizia della prima nel testo stesso (p. 182-183), lascia scorgere le tracce della tardiva inserzione.

In realtà, quello che è, relativamente allo scrittore tamilico, la tesi in lingua inglese del p. Rajamanickam, lo è, per quanto riguarda il missionario come tale, quest'altra tesi di laurea, sostenuta alla Facoltà teologica di Würzburg nel 1969. Abbiamo cioè ora — anche qui, finalmente — una approfondita biografia scientifica, come il «sannyasi romano» meritava, e che si è fatta aspettare tanto a lungo, della *Life* del Saulière essendosi pubblicata solo qualcosa (nel *The Leader* di Madurai, 1956).

Dalla questione del luogo di nascita, risolta in senso romano, agli ultimi giorni pieni di attività e di zelo malgrado l'età avanzata e gli acciacchi, tutto è stato raccolto di quanto può gettar qualche luce sull'origine, la famiglia, la personalità, il lavoro, l'ambiente, le lotte ecc. dell'eroico apostolo di Madura. Come naturale, il grosso del volume (nove capitoli su dodici) è riservato alla trattazione della controversia. L'autore ha potuto accostare i molti documenti (p. XIII-XVIII), in massima parte ancora inediti, conservati nell'ARSI e nell'archivio di Propaganda Fide, e ha messo a profitto anche l'Indian Office di Londra e la Bibliothèque Royale di Bruxelles; naturalmente, per gli scritti inviati da Roma in India si è affidato agli autori che li hanno usati, come il Saulière. Si è inoltre fatto un dovere di prender visione di quello che in argomento è stato scritto in tre secoli e mezzo nella lingue occidentali (p. XVIII-XXIX). Egli ha avuto però a cuore di fare un libro ben leggibile, degno dell'appassionante vicenda storica; sicché ha rinunciato all'analisi particolareggiata dei tanti documenti teorici prodotti dal dibattito, e le moltissime precisazioni le ha rimandate alle note.

Siamo dunque alla grande biografia definitiva? Evidentemente no: per questa occorre avvenga prima la pubblicazione del rimanente materiale inedito. Tuttavia è fuori di dubbio che questa è ormai l'opera capitale in materia, e che essa libera finalmente dall'incresciosa necessità di rimandare soltanto a compendi e di cercare le tante tessere del mosaico in studi dispersi e magari poco accessibili. Del resto è pacifico che solo dopo che sarà stata debitamente lumeggiata anche la restante eredità letteraria che tuttora aspetta l'indagatore competente, si potrà dir raggiunta la meta dell'adeguata presentazione scientifica del de Nobili.

La succinta esposizione cui siamo costretti non permette analisi di punti particolari, come pur l'importanza dell'opera meriterebbe. Non conviene invece tacere, per assolvere il nostro dovere di critici, qualche rilievo negativo, che però, tutto considerato, si può dir marginale.

Fa un'impressione sfavorevole vedere continuamente, e finanche eccessivamente, allegate opere e studi, mentre poi varie volte le fonti immediate appaiono non sfruttate direttamente e a fondo; se ne colgono alcuni esempi in quelle cose che andiamo qua e là derivando da esse. Forse questo è stato impedito da qualche debito rispetto; ma almeno

---

[11] Peter R. BACHMANN, *Roberto Nobili 1577-1656. Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit Hinduismus*, Roma (Institutum historicum S. I.) 1972, 8°, XXXII-269 pp. (= Bibliotheca Instituti historici, XXXII).

la loro datazione doveva essere stabilita nei limiti del possibile, cosa che invece in più casi è mancata. Vistoso quello relativo alla lettera del p. Acquaviva del 1612 (v. sopra, p. 000); ma altri se ne incontrano scorrendo con attenzione l'elenco degli inediti: tale quello della « Tractatio », non datata, mentre già l'archivista l'aveva assegnata al 1611 (notare poi che essa va soltanto fino al f. 81; al foglio seguente comincia l'Informazione per il S. Officio, come appunto si indica per questa; alla quale tuttavia si trascura di apporre la data, benché l'autore la conosca, insieme con il vero titolo, qui ibridamente sintetizzato, p. 189); o quello del « 1615 » inserito così, senz'altro, nel lemma « Vico », allorché il documento proclama già nel titolo — e non si comprende perché sia stato omesso — e poi nelle prime parole di essere il gemello della « Explicatio epistolae P. Aquavivae » del Nobili, con tutta evidenza del 1613, come ben sa l'autore, anche se nel lemma « Nobili » la pone alla fine, quasi fosse di data incerta (ch'egli si sia stavolta fidato a occhi chiusi dell'epitomatore del codice, il quale ha avanzato per lo scritto vichiano la data 1615 ?).

Ci si chiede perché mai al suddetto autografo nobiliano venga affibbiato un titolo latino, per giunta quasi autenticandolo con le virgolette, facendo così ovviamente pensare a uno scritto latino, laddove esso è in portoghese come il suo titolo. È questa un'altra costatazione che spiace dover fare a proposito dell'elenco degli inediti: vi si scorgono lacune, inesattezze di collocazione cronologica e di citazione, oltre, appunto, l'accennata approssimatività nel modo di citare. Così è per la menzionata « Tractatio », espressione talmente sbrigativa da risultare sibillina, quando invece porta un titolo tanto espressivo (« Utrum novus ille ritus, quo Pater Robertus ad convertendos et instituendos in fide Brachmanas uti coepit, superstitiosus sit, aut suspectus ») e che lo fa apparire intuitivamente come il consulto preparato per il generale onde prendere le decisioni in merito alla scoppiata controversia; così ancora, per dare un altro esempio, quando si elencano una « Enformação primeira » e una « Enformação segunda » (questa senza i nomi dei firmatari): in realtà gli scritti sono latini, né si tratta di due documenti, ma di uno solo, come appare dalla qualifica a tergo apposta ancora in India, né soprattutto si ha a che fare con informazioni, bensì con censure: cosa che l'autore ha visto quando ha allegato la prima (e solo essa) anche sotto il titolo « Censurae ».

Deficienze e trascuratezze si rinvengono anche nel testo e nelle note. Il documento pontificio del 1616 vien qualificato come bolla; l'evidente errore di stampa di p. 175 n. 67 è passato pari pari nell'Indice dei nomi, dove il canonista Matteo Godinho di Goa (p. 197 n. 77) non è distinto dal gesuita di Roma, e dove si legge un Prosperio che è Proserpio; nel riferire parole latine e italiane ci s'imbatte in sbagli spiacevoli: alla n. 22 delle pp. 7 e 165, per esempio, si tratta della principessa di Bisignano, sposa di un Sanseverino; l'autore avrebbe però potuto desumere direttamente dallo storico napoletano, più meritevole d'esser allegato, in quanto più vicino alle fonti e ai luoghi, che non il tardivo e compilatore Patrignani; così qui avrebbe nominato il Santagata, anziché lo Schinosi, autore solo delle due prime parti; e questo, se consultato direttamente, avrebbe fornito (cf. II, 345) una sua propria e interessante versione, almeno da menzionare se non da accettare, del riconoscimento del giovane Roberto a Napoli.

Concludendo, rileviamo che il Bachmann, pur volendo fare opera propriamente storica, ha tenuto a mettere in risalto, fin dal sottotitolo del volume, le implicazioni dottrinali e pastorali della vicenda denobi-

liana. Appropriata quindi l'affermazione con cui esso si chiude: che cioè la concezione e l'operato del contestato gesuita hanno ora ricevuta un'approvazione che non potrebbe essere più autorevole: quella del Vaticano II [12].

N. T. - M. C.

* * *

Restava tuttavia luogo a uno studio espressamente dedicato a codesti aspetti teorico-pastorali. E, quasi perché la fioritura di questo decennio nobiliano riuscisse completa, anche tale studio è arrivato all'appuntamento, col saggio storico-teologico del p. Nicola Tornese [13]. Anch'esso ha le sue radici in una tesi di teologia, presso la Gregoriana, ma di trent'anni fa. Impedito dal curarne allora il consueto estratto a stampa perché richiesto con urgenza di occupare la cattedra di teologia nel seminario pontificio di Kandy (Ceylon), il p. Tornese, dopo il suo ritorno dall'Oriente, l'ha ripresa in mano, rifacendola totalmente, alla luce pure dei recenti reperti. Proprio questo tocco di novità con cui si presenta il suo lavoro l'ha indotto a darlo integralmente alle stampe. Esso si inserisce così nel panorama bibliografico denobiliano quale primo saggio dedicato espressamente ad approfondire teologicamente quei *fundamenta* ai quali il p. Roberto si rifaceva fin dall'inizio del suo ardito esperimento. Viene cioè discusso il problema cruciale: costumi sociali o pratiche superstiziose? Da certe sfumature nelle affermazioni dei due missionari maduresi, che pur si protestano sicuri della prima alternativa, l'autore deduce che essi non escludessero del tutto la possibilità che le usanze adottate avessero pure, in qualche misura almeno, una dimensione sacrale in un contesto non cristiano: eppure essi si impegnarono a fondo, a rischio di apparire disobbedienti, perché fosse loro concesso di continuare per la via intrapresa. Alla radice di questo atteggiamento stavano, ben chiare nella loro mente, anche se non sviluppate nelle loro apologie, motivazioni teologiche. Il terzo e quarto capitolo del libro del p. Tornese sono dedicati a un'analisi minuziosa e documentata di tali motivazioni. Si evince che con piena ragione i due coraggiosi innovatori erano persuasi di muoversi in piena ortoprassi perché guidati da perfetta ortodossia.

Oltre al merito generale di essere il primo studio teologico in profondità del metodo di adattamento, un pregio particolare viene al presente volume dall'essere pure, come si è accennato, il primo a valorizzare le fonti ultimamente pubblicate. Vi si aggiunge che ha messo a contribuzione anche lo scritto inedito del p. Nicola Godinho, inserito nel solito voluminoso codice *Goa 51* che raccoglie, anche se non in perfetto ordine cronologico e con qualche abbaglio, i pezzi del dibattito madurese. In calce all'ultimo foglio dello scritto (239v) è notato l'autore e indicata la data 1615: deve allora trattarsi dei primi tempi dell'anno, poiché il p. Vico afferma di averlo ricevuto ancora lo stesso 1615 (v. sotto). È una «Controversia» in forma di disputa scolastica. Il p. Tornese la chiama *Dissertatio*; il Bachmann «Consultatio», ma l'autore

[12] Per completare la rassegna dell'aspetto di ricerca specificamente storica del decennio, sono da ricordare i due contributi di inediti epistolari estranei all'ARSI curati dal p. WICKI in AHSI: 37 (1968) 129-144: *Sei lettere inedite del P. Roberto Nobili S. I.: 1606, 1607, 1615*; 38 (1969) 313-325: *Lettere familiari del P. Roberto Nobili S. I., 1609-1649* (altre sei lettere, belle testimonianze del suo spirito).

[13] Nicola TORNESE S. I., *Roberto de Nobili. Contributo al dialogo coi non cristiani*, Cagliari (Pontificia Facoltà teologica del S. Cuore) 1973, 8°, 176 p.

stesso si esprime chiaramente, incominciandola con « Duae erunt controversiae partes », e intitolando l'ultimo paragrafo « Controversiae conclusio ». Secondo il Bachmann (p. 189) l'invito a stenderla venne dall'India: per quello che si è detto sopra (p. 000) l'origine sarà forse da cercarsi più vicino al generale. Val comunque la pena di registrare la seguente confessione del Vico al Godinho del novembre 1616: « Haverá já sinco ou seis annos, que considerando entre mim que modo haveria pera felismente s'acabarem estas nossas controversias ..., hum só me souveo, e era que o P. Nicolao Godinho em Roma tomasse sobre si este negocio ... Estando pois eu nestes pensamientos varias veses, e me não attrevendo porem a escrever, nem a falar sobre isto, és que o anno passado nos chega o illustríssimo Trattado que V. R. compos sobre esta materia » (*Goa 51*, 240). Intorno al censore controversista, del quale il p. Vico si riconosceva figlio intellettuale, si può ora vedere lo scritto del vol. 10 (1970) degli « Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte » elencato nella seguente Bibliografia (p. 439, n. 527).

A proposito del « peculiare scriptum » circa il cordone e il *kudumi* cui Godinho rimanda, e nel quale l'autore vede l'*Informatio* nobiliana del 1613 (p. 65, n. 34), va senz'altro accolta l'identificazione, ma escluso che il teologo romano potesse « avere nelle mani » lo scritto del Nobili: com'è noto esso era ancora in India alla fine del 1615. Ma egli ne conosceva l'esistenza per il riferimento fattovi dall'arcivescovo Ros in un promemoria intitolato « De triplici linea et concinno capillorum Bracmanum... », conservato in *Goa 51*, 158 e 159a, e riassunto in altro (f. 153; cf. Rajamanickam, 240, nn. 5 e 4), che forniscono al Godinho le argomentazioni per il senso meramente civile dei due segni. Al f. 158r infatti si legge: « Plura de his testimonia congessit Pater Robertus de Nobilibus Societatis Jesu theologus (con che si rende evidente che lo scritto era indirizzato ad ambiente fuori della Compagnia), qui guirandanicam scientificam Bracmanum linguam primus omnium didicit et eorum libris diligenter pervolutatis de hac re copiosum et eruditum tractatum composuit ». La copia del promemoria rimessa al generale non porta data; però ovviamente non può essere né anteriore né posteriore al 1613, mandata di conseguenza a Roma con le altre difese allorché l'arcivescovo di Cranganor prese energicamente posizione in favore della nuova cristianità madurese contro l'arcivescovo di Goa (cf. Bachmann, 173-176, il quale però ignora questi promemoria, come ignora le lettere del p. Acquaviva e del p. Alber del 1615).

C'è da rammaricarsi che il p. Tornese non abbia fatto ugualmente oggetto del suo studio il parere del 1611-12 « Utrum novus ille ritus ... » (v. sopra, p. 000) e la « Informatio circa dubia quaedam attinentia ad conversionem infidelium in India Orientali » rimessa al S. Officio. Vi avrebbe trovato materiale molto pertinente, e il *dossier* risulterebbe davvero completo.

M. C.

Napoli-Roma. N. TORNESE S. I. - M. COLPO S. I.

2. ENTRE LA SUPRESIÓN Y LA RESTAURACIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS 1773-1814

El segundo centenario de la supresión de la Compañía por Clemente XIV en 1773 no ha dado ocasión a ninguna obra monográfica en estos últimos años. Y de ello nos congratulamos. Sí ha dado pie a algunos escritos y comentarios, puntualmente señalados por el padre Polgár en la siguiente sección bibliográfica de este fascículo de AHSI. De todos esos artículos deseo subrayar dos estudios particularmente interesantes del padre Antonio M. de Aldama, precisamente porque, habiendo aparecido en publicaciones más bien de divulgación, fácilmente podrían pasar por alto a los estudiosos. Me refiero a *Cómo se escribió el breve « Dominus ac Redemptor» (21 julio 1773)* — infra, p. 395, n. 7 — e *¿Hizo Clemente XIV una retractación?*, publicado en *Informaciones S. J.* 5 (Madrid 1973) 295-299, complemento al opúsculo citado infra, p. 397, n. 30.

En el presente boletín, dedicado a obras, no a artículos ni a estudios sueltos, por valiosos que sean, no voy a recensionar solamente libros que se ciñan al período estricto de la supresión (1773-1814), sino algunos de los que han tratados temas y problemas relacionados con la época inmediatamente precedente a la extinción, con la historia de los ex jesuitas sobrevivientes, con la restauración de 1814, y con problemas y hechos íntimamente ligados con las primeras crisis de la contemporánea Restauración política.

Nápoles y Parma

Que el reformismo y el regalismo del Setecientos estuvieran a la base de las persecuciones contra los jesuitas — si bien con diversos matices en los varios países —, hasta llegar a la supresión de toda la orden, es cosa históricamente comprobada. Por esto, aunque la expulsión de los jesuitas de Nápoles haya seguido, cronológicamente, a la de España, hay que buscar en el anticurialismo y el jurisdiccionalismo de aquel reino una de las raíces de la política antijesuítica de España. En aquellas dos actitudes, tan típicas del ambiente jurídico napolitano, se insertaron, sin mayor dificultad, afines tendencias toscanas llevadas al reino partenopeo por Bernardo Tanucci, personaje de primer plano durante el reinado napolitano de Carlos III y en los diecisiete primeros años del de su hijo Fernando IV, hasta 1776.

Su actitud antijesuítica, desde mucho antes de 1767, está perfectamente documentada. Basta remitir a las obras fundamentales de L. von Pastor y de J. M. March. Pero que el antijesuitismo de Carlos III derivase tan directamente de Tanucci como su jurisdiccionalismo, ya no es cosa tan clara y comprobada. De ahí la importancia de la publicación, por Rosa Mincuzzi, del regesto de las cartas de Tanucci a Carlos III de España de 1759 a 1776 [1], conservadas parte en Simancas y parte en Nápoles, utilizadas ya por muchos historiadores — por Danvila y Collado,

---

[1] *Lettere di Bernardo Tanucci a Carlo III di Borbone (1759-1776)*. Regesti a cura di Rosa MINCUZZI, Roma (Istituto per la storia del Risorgimento italiano) 1969, 8°, 1095 p., 1 retrato de Tanucci. (= Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Biblioteca scientifica, Serie II: Fonti, vol. LIX).

sobre todo, además de los dos ya citados — pero nunca sistemáticamente analizadas hasta el presente.

Entre 1759 y 1764 Tanucci no comenta al rey de España la expulsión de los jesuitas de Portugal y de sus colonias, ni su disolución en el reino de Francia. Hasta 1767 sólo asoma en esta correspondencia alguna que otra queja del excesivo curialismo romano de algunos jesuitas (p. e., pp. 102, 269, 275-276, 316). Pero apenas llegó a Nápoles la noticia del extrañamiento de los jesuitas españoles en 1767, Bernardo Tanucci y el confesor del joven rey Fernando IV, monseñor Benedetto Latilla, se esforzaron por explicarle y justificarle la decisión de su padre, Carlos III (p. 375). De momento Tanucci negó al nuncio que Nápoles hubiese de seguir el ejemplo de España, insistiendo en que los jesuitas no daban ocasión de quejas importantes a aquella corte. Pero era obvio que las presiones del rey de España sobre su hijo habrían de llevar necesariamente a la imitación, en Nápoles, de las medidas antijesuíticas tomadas ya por España, y, luego, a la colaboración de Nápoles con las demás cortes borbónicas en la obtención del breve de 1773.

Una edición tan cuidada creo que hubiera tenido que citar, al menos, las obras principales que habían ya utilizado este precioso epistolario, y aun explicitar las cartas ya total o parcialmente publicadas por otros historiadores ; anotar las noticias y personajes que en ellas se mencionan ; identificar a las personas sólo indirectamente aludidas en los textos (p. e., en la p. 1047, a José Pignatelli), e incluir sus nombres en el índice onomástico. Éste, finalmente, hubiera sido mucho más útil si hubiera relacionado también los nombres geográficos y las instituciones políticas y eclesiásticas más frecuentemente citados en el epistolario. Aun así, este regesto constituye una fuente de primer orden para la historia político-religiosa de Europa y para la historia de los jesuitas en la época de su extinción, y no sólo para su expulsión de los reinos de Nápoles y Sicilia decretada el 3 de noviembre del mismo año 1767, con modalidades y cautelas muy semejantes a las empleadas en España.

Más concretamente sobre la expulsión de Nápoles poseíamos ya el documentado estudio de Pia Onnis Rosa, publicado en 1928, y vuelto a editar recientemente en un volumen misceláneo con un título tan vago, que puede pasar inadvertido a los que se interesan por la historia de la Compañía en ese período de grandes persecuciones [2]. A pesar de su relativa brevedad, sigue siendo la mejor monografía que existe sobre el tema. Expone, sobre todo, los hechos externos de la expulsión y los motivos alegados para justificarla. Pero hace ya cuarenta y seis años, cuando la actual historiografía socioeconómica estaba en sus comienzos, Pia Onnis había notado agudamente que esa persecución contra los jesuitas era una consecuencia del reformismo — o iluminista, o puramente político — del

[2] Pia ONNIS ROSA, *Filippo Buonarroti e altri studi*, Roma (Edizioni di Storia e Letteratura) 1971, 8º, 562 p. (= Politica e Storia, 27). La primera parte de este volumen está dedicada a Filippo Buonarroti ; la tercera, a Giuseppe Mazzini. — En la p. 380, donde se da la más importante « Bibliografia posteriore» a 1926, fecha de la aparición inicial del estudio *Bernardo Tanucci nel moto anticurialista del Settecento* en la *Nuova rivista storica*, creo que no hubiera debido faltar la importante y documentada obra de Andrea MELPIGNANO, *L'anticurialismo napoletano sotto Carlo III*, Roma (Herder) 1965 (= Aloisiana, 4 ; Napoli). El estudio de Pia Onnis sobre Tanucci, que acabamos de citar, y el siguiente, *L'abolizione della Compagnia di Gesù nel regno di Napoli* (p. 381-444), que comentamos en el texto de este boletín, constituyen la segunda parte del volumen, titulada *Bernardo Tanucci*.

reino de Nápoles (p. 385-386), reformismo que, antes de atreverse a acometer de frente los privilegios económico-políticos de origen feudal, actuó contra los privilegios y los bienes de la Iglesia, de la curia romana sobre todo, y de los jesuitas, que con ella estaban tan particularmente ligados.

Ni esa atildada investigación de Pia Onnis, ni las páginas dedicadas por L. von Pastor en su *Geschichte der Päpste* a la expulsión de los jesuitas del reino de Nápoles, agotaban un tema, que había que profundizar y completar en múltiples direcciones : política, religiosa, social, económica, cultural, pedagógica. Hubiéramos podido esperar el desarrollo de alguno de esos varios aspectos, en el estado actual de la historiografía italiana, de un libro entero dedicado a este argumento, cual el de Enrica Robertazzi Delle Donne [3]. Pero se limita a los puntos más generales y ya en buena parte conocidos de ese problema, con el aporte de algunos documentos nuevos, lo cual es siempre positivo. El apéndice (p. 73-146) recoge 28 de ellos, no todos desconocidos, pero útiles dentro de un conjunto selectivo. Con todo eso, la impresión que se recibe es la de hallarse ante un esbozo sumario de un problema demasiado vasto para ser tratado en solas 72 páginas.

En 1968, para conmemorar el segundo centenario de la muerte del poeta Carlo Innocenzo Frugoni (Génova 1692 - Parma 1768), la Deputazione di Storia Patria per le Province Parmensi celebró un simposio sobre toda la cultura de aquellos ducados en el siglo XVIII. En el bello tomo de sus Actas [4], además de citar la comunicación de Ferdinand Boyer sobre el máximo tipógrafo de Parma, el piamontés G. B. Bodoni, el que editó la grande historia literaria de Juan Andrés y mantuvo relación epistolar con otros muchos ex jesuitas, — *Bodoni et le livre sur l'Art de l'imprimerie pour l'Académie Royale des Sciences à Paris avant 1789* (p. 351-367) —, hemos de examinar aquí, ante todo, los estudios de la primera sección de ese coloquio, « Condillac, Bettinelli, Paciaudi », un francés, un mantuano y un piamontés, que hallaron en Parma, en períodos más o menos largos de su vida, un centro y una patria cultural.

La presencia de Condillac en Parma (1758-1767), adonde llegó como preceptor de Fernando de Borbón, heredero de los ducados farnesiano-borbónicos, convirtió aquella corte en un centro de difusión del sensismo. Sus doctrinas estimularon a algunos ex jesuitas, admiradores de la nueva filosofía de la Ilustración (a Esteban de Arteaga, por ejemplo), y suscitaron las impugnaciones de los más apegados a la escolástica tradicional. De ahí el interés de la portación de Mario Dal Pra, *Il « Cours d'études » di Condillac, nuova enciclopedia del sapere* (p. 25-47).

Un profundo conocedor de la cultura italiana de la Ilustración, y un especialista de Saverio Bettinelli, han dedicado sendos ensayos interpre-

---

[3] Enrica ROBERTAZZI DELLE DONNE, *L'espulsione dei gesuiti dal regno di Napoli*, Napoli (Libreria Scientifica Editrice) 1970, 8º, 147 p., 9 tavole non num. (= Università degli Studi di Salerno, Collana di Studi e Testi, III). — Nótese que la fecha del doc. 24, p. 141 y plancha (IV), no es « 1767 in X. Ottobre », sino « 1767 : in Xbre », es decir, 'in Dicembre'. Algunas otras transcripciones nos parecen también dudosas o erróneas. Por ejemplo, p. 125, lín. -2 ; p. 131, lín. 9, 'confidenza' ; p. 142, lín. 2, 'Eminentissimo' ? ; ibid., lín. 4, 'M. S. l'ingiunta'.

[4] *Atti del Convegno sul Settecento parmense.* Parma, 10, 11, 12 maggio 1968, Parma (Deputazione di Storia Patria) 1968, 8º, 400 p., 1 retrato de Frugoni, 22 figuras. (= Deputazione di Storia Patria per le Province Parmensi, Fonti e Studi, Serie II, vol. V).

tativos, de singular valor, a ese jesuita que por tantos años enseñó en los colegios de la Compañía de aquella ciudad que entonces era considerada por algunos como la Atenas de Italia.

Según Ettore Bonora — *Classicismo e Illuminismo in Saverio Bettinelli* (p. 49-76) —, su clasicista nostalgia del Renacimiento se entrevera con algunos rasgos típicos de la Ilustración dieciochesca: su prerromántico *Dell'entusiasmo delle belle arti* (1769) vino a destruir la excesiva confianza de la retórica tradicional en los géneros literarios; al paso que su *Del risorgimento d'Italia negli studii nelle arti e nei costumi dopo il Mille* (1775) insiste en la lógica concatenación de causas y efectos en el devenir histórico — aunque sin llegar a la absoluta racionalidad de la historia, consciente Bettinelli de los complejos fenómenos factuales — e interpreta a los máximos autores de la literatura italiana en función de la sociedad y del medio en que les tocó vivir — único aspecto comunitario que podía considerar un hombre del Setecientos, cuando la historia socioeconómica sólo comenzaba a desarrollarse tímidamente, y en clave de explicación parcial de la grandeza y de la decadencia política de las ciudades y de los pueblos.

Algunos de esos aspectos ilumínísticos son confirmados y completados, otros, en cambio, contrastados, en la comunicación de Vittorio Enzo Alfieri sobre *Bettinelli e l'Illuminismo* (p. 67-76). Para Alfieri, Bettinelli no es propriamente ni filósofo ni historiador ni poeta ni crítico, sino sólo literato, hombre de letras. Fiel al clasicismo de Boileau, sólo le mueven hacia Voltaire «la dilettazione letteraria e la vanità». Pero, en el siglo de la Ilustración, no pueden faltar en su obra elementos típicamente ilumínísticos. A pesar de su antihistoricismo en el campo de la literatura, su aceptación de ciertos aspectos del medioevo conducirá a la posterior historiografía neogüelfa. Del mismo modo, son característicos del Setecientos ilustrado su admiración por la ciencia positiva y por el progreso de la industria, su mercantilismo a la Colbert, su cosmopolitismo y filantropía, su libertad crítica ante el tópico dantesco, su clara dependencia de Voltaire, como filósofo de la Historia, en su *Risorgimento.* Si tal vez esos ideales dieciochescos se mitigan durante los últimos años de su vida — la cosa es clara cuanto a la filosofía del lenguaje —, no creo que ello se deba a su reacción personal ante la disolución de la Compañía en 1773: si así fuera, difícilmente se comprendería que Bettinelli se convirtiera más y más en un convencional poeta de salón. Lo que sí parece es que su prevención contra Napoleón provenía de la desilusión que en muchos iluministas cristianos habián creado los excesos antirreligiosos de la Revolución Francesa. En su caso, tal actitud vino a acentuar su añoranza de una Italia más o menos unida, y ya no sólo por la necesidad de tener una capital de las letras, sino como evolución de un sentimiento común de patria como comunidad de lengua y de cultura, nuevo signo prerromántico de una personalidad tan característica del clasicismo ilustrado setecentista.

La comunicación de Emilio Nasalli Rocca, recientemente fallecido, sobre *Il padre Paciaudi nella storiografia del Settecento* (p. 77-96) nos interesa aquí por las relaciones personales que ese teatino piamontés antijesuita mantuvo con algunos ex jesuitas españoles cuando preparaba su estudio sobre los grandes maestres de la orden de San Juan de Jerusalén, y por reflejar el interés hacia la historia general que se creó entonces en los ducados parmenses. Ello explica la erección de una cátedra libre de Historia universal en Parma, que fue encomendada al abate Claude-François-Xavier Millot, jesuita hasta 1759, decidido admirador de Mon-

tesquieu y de Fleury, representante de aquella Ilustración cristiana que con tanta agudeza había señalado Paul Hazard en sus ya clásicas lecciones sobre la cultura del siglo XVIII.

En la sección del volumen intitulada « C. I. Frugoni e la letteratura del suo tempo» Marcello Turchi presenta a *Clemente Bondi traduttore* (p. 193-205). Este jesuita parmesano, nacido en Mezzano Superiore, junto a Colorno, es uno de los pocos poetas jesuitas que se salvaron de la severa crítica de Benedetto Croce sobre los jesuitas poetas. Turchi estudia sólo, con fina penetración, al Bondi traductor : la síntesis de precisión, de musicalidad y de encanto poético que dan una clara superioridad a sus versiones virgilianas de *L'Eneide* (Parma 1790-93), *Le Georgiche* (Viena 1800) — su obra predilecta — y *La Bucolica* (ib. 1811), sobre las de otros traductores italianos de su tiempo ; y, a la vez, « le sue doti squisitamente letterarie di personale rievocazione del mito nella prospettiva di un sogno», características de su traducción de *Le Metamorfosi* de Ovidio (Parma 1806).

La masonería en Italia, España, Austria

Más de una vez ciertos escritores, que no historiadores, del siglo pasado habían relacionado las persecuciones antijesuíticas del XVIII con la entonces incipiente masonería. Esta hipótesis no sólo no ha sido comprobada, sino que desde diversos puntos de vista historiográficos y geográficos han aparecido recientemente diversas obras, de especial validez crítica, que vienen a desmontar aquella suposición. Algunos de los más decididos adversarios de los jesuitas fueron, a la vez, declarados enemigos de los masones : Tanucci y Carlos III, por ejemplo, anteriormente citados.

Antes de 1773 y del estallido de la Revolución Francesa, la masonería se extendió mucho más en Italia que en España. Los dos historiadores más recientes de la difusión de la masonería en estos dos países durante el siglo XVIII, Carlo Francovich [5], socialista italiano, y José Antonio Ferrer Benimeli [6], jesuita español, han tenido que avanzar, con parigual tiento, desbrozando ante todo las fantasías polémicas inventadas por una y otra parte durante el pasado siglo, y buscando los datos histó-

---

[5] Carlo FRANCOVICH, *Storia della massoneria italiana dalle origini alla Rivoluzione Francese*, Firenze (La Nuova Italia) 1974, 8º, XIV-517 p. (= Biblioteca di Storia, 11).

[6] José A. FERRER BENIMELI, *La masonería española en el siglo XVIII*, Madrid (Siglo Veintiuno Editores) 1974, 8º, XII-507 p., con un apéndice de 23 documentos selectos (p. 359-474), una lista de los archivos consultados en Madrid, Alcalá, Loyola, Valencia, México, Roma, Nápoles, Génova, Londres, París y Épernay (p. 475-80), y una seleccionada bibliografía general (p. 481-492). El presente volumen es sólo una parte de la tesis defendida el año 1972 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza sobre *Relaciones entre la Iglesia católica y la masonería*, en 8 vols. mecanografiados, de la cual el autor ha publicado ya, además del tomo que recensionamos : *Masonería e Inquisición en Latinoamérica durante el siglo XVIII* (Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1973, 8º, 158 p.), y *Bibliografía de la masonería : introducción histórico-crítica* (Caracas, Universidad Católica Andrés Bello - Zaragoza, Universidad, 1974, 8º, 385 p.). Esta *Bibliografía* va precedida de un orientador « Comentario bibliográfico» (p. 13-123). Por su relación con el campo especializado de AHSI señalo las secciones « Obras sobre el ' complot ' masónico-revolucionario» (p. 151-155, nn. 318-373), « Jesuitas y masones» (p. 271-274, nn. 2134-80), y « Algunos de los artículos publicados en la Civiltà Cattolica» (p. 289-291, nn. 2403-33) ; adviértase que en el n. 2404 Lionello no es nombre de autor, sino el título de la novela del padre Antonio Bresciani, *Lionello, o delle società segrete*, publicada primero por capítulos en *La civiltà cattolica*, y luego en 2 vols. frecuentemente reeditados.

ricos seguros — más bien escasos — en sólidas fuentes documentales y bibliográficas, para ofrecernos dos cuadros paralelos, sustancialmente coincidentes.

Uno y otro comienzan por los remotos antecedentes fantásticos de la masonería en el Setecientos: simbólicas tradiciones gremiales de arquitectos antiguos y medievales, supuestas relaciones esotéricas entre albañiles («muratores») y templarios, persistencia de la magia durante el Renacimiento y el Barroco, intentos pancristianos de algunos teólogos protestantes de Tübingen, en 1614-16, partiendo del hermetismo del legendario caballero cuatrocentista Christian Rosenkreutz. Ambos autores distinguen la masonería estuardista inglesa, con cariz predominantemente católico, de la después predominante masonería hannoveriana centrada en la Gran Logia de Londres de 1717; y han notado también el carácter pluriclasista y democrático de la masonería inglesa, en contraste con la masonería clasista, jerarquizada, caballeresca y esotérica de la escocesa, que fue la que predominó en Francia; y han advertido igualmente la rápida propagación de la masonería, en sus diversas formas, por toda Europa, con los rasgos comunes de mutua ayuda, de aconfesionalidad y de espíritu humanitario y cosmopolita.

Durante la primera mitad del siglo XVIII en Italia, y hasta la invasión napoleónica en España, los masones de ambos países eran predominantemente extranjeros. La primera logia romana de 1735-37 tuvo un matiz esencialmente católico y estuardiano. Disuelta en este último año por el papa Corsini, el mismo Clemente XII, a 4 de mayo del año siguiente, condenaba con la bula *In eminenti* la masonería en general, de cualquier signo que fuese. Sobre los orígenes de esta condenación Ferrer Benimeli (p. 71, nota 47) anuncia la publicación de un volumen aparte.

Desde 1731-32 funcionaba ya una logia inglesa en Florencia, formada sobre todo, aunque no exclusivamente, por diplomáticos y comerciantes británicos. Como narra Francovich, esta primera masonería toscana despertó las simpatías de muchos profesores de la renovadora Universidad de Pisa, y de los jansenistas y filojansenistas del Gran Ducado, propulsores, a la vez, de una renovación cultural y religiosa; mientras hallaba la oposición decidida de la Inquisición y de los jesuitas, que conducirá a la polémica de 1737 entre el abate Giovanni Lami y Giulio Cesare Cordara, apoyado por su colega Girolamo Lagomarsini (p. 37-68).

Sobre la eficacia o ineficacia de aquella primera condenación de la masonería por Clemente XII, y de la subsiguiente por Benedicto XIV, echamos de menos una precisación de las fechas y circunstancias en que los varios Estados que gozaban del privilegio del *exequatur* publicaron o retuvieron aquellas bulas. La negación del *pase* pudo ser una de las causas que expliquen el ingreso en la masonería, durante todo el siglo XVIII, de numerosos católicos, y aun de sacerdotes y religiosos. Consta también, por otra parte, que algunos de ellos no creían faltar a las prescripciones romanas si no se les exigía ningún juramento para participar en las reuniones de las logias (cf. AHSI, t. 43, 1974, p. 163).

Según Francovich, Nápoles fue, en la primera mitad del Setecientos, «il più importante centro latomistico della penisola» (p. 90). Introducida la masonería por los ejércitos imperiales en el período 1707-1734, tomó pronto un cariz esotérico, tanto en la logia aristocrática que tuvo por gran maestre a Raimondo di Sangro, príncipe de San Severo, como en la igualmente ocultista que presidía como «venerable» el suizo Tschudi.

Las compendiosas páginas de Francovich sobre la masonería napolitana de ese período, la nueva condenación de esas asociaciones por el

papa Lambertini en su bula *Providas* de 18 mayo 1751, y la subsiguiente represión antimasónica en aquel reino (p. 87-131), se integran con las que Ferrer Benimeli, completando las búsquedas ya iniciadas por otros historiadores en los archivos del Vaticano y de Nápoles, ha dedicado a « Carlos III, rey de las Dos Sicilias, y la masonería napolitana» (p. 85-149). Ambos estudios superan y matizan las precedentes investigaciones de Michelangelo d'Ayala en 1897-98, y contribuyen a explicar la actitud de Carlos III como rey de España con las experiencias de su anterior reinado en Nápoles (1734-59).

Ahora queda mucho más claro que fue el jesuita Francesco Pepe, tan influyente en Nápoles (cf. AHSI, t. 27, 1958, p. 307-326), quien a fines de 1750 puso en alarma al rey, al cardenal-arzobispo Spinelli y al nuncio Gualtieri sobre las logias napolitanas de los « liberi muratori», cuyo gran maestre, el príncipe de San Severo, había, según Tanucci, persuadido al confesor del rey, padre Bolaños, de la invalidez de las censuras fulminadas por Clemente XII. Las alarmas del padre Pepe y del dominico Gregorio Rocco llegaron a la curia romana a través del nuncio, y así se consiguió la nueva bula condenatoria de Benedicto XIV, de quien se sospechaba ya entonces, gratuitamente, haber pertenecido a la masonería. Como, en la opinión de los adversarios de esta sociedad, sus principios eran igualmente perniciosos para la Iglesia y para las Monarquías, a la bula del papa siguió el edicto de Carlos III de 10 de julio 1751, por el que prohibía las logias en sus Estados, por sus pretendidas licencias morales, su secreto, y sus máximas, perturbadoras de la tranquilidad pública y de la regia soberanía. En estos puntos Tanucci compartía la actitud del rey, y alababa el buen celo del padre Pepe. Por su parte, Carlos III se gloriaba ante el papa de sus esfuerzos por desarraigar la masonería de todos sus reinos.

Como constata y prueba abundantemente Francovich, a pesar de las prohibiciones, censuras y excomuniones de los papas Corsini y Lambertini, la masonería, en sus varias observancias, se difundió en todos los Estados italianos, con la participación de muchos católicos, sacerdotes y religiosos : en Venecia, donde parece que la había introducido, en el cuarto decenio del siglo, el católico duque de Norfolk, gran maestre de la Gran Logia de Londres ; en Lombardía, como derivación de la masonería austríaca ; en la República de Génova y en los Estados del rey de Cerdeña, por influjo predominantemente francés ; y, a mediados de siglo, de nuevo en Nápoles y Sicilia, donde los « hermanos» de Mesina distribuían panfletos contra los jesuitas (p. 198). En los últimos decenios del XVIII, particularmente después de iniciarse la Revolución Francesa, adviértese por doquier una cierta reacción, a la vez, contra el iluminismo y contra la masonería. Según Francovich, a pesar del charlatanismo y del infantilismo de los ritos masónicos, las logias promovieron ideas anticonformistas, tolerantes, igualitarias y democráticas, que influirán en los próximos avatares de la historia europea (p. 475).

La obra paralela de Ferrer Benimeli parte de la fundación, en febrero de 1728, de la primera logia masónica española, creada en Madrid, por ingleses residentes en España, bajo la inspiración del aventurero duque de Wharton — convertido al catolicismo en 1726 —, como delegado de la Gran Logia de Inglaterra. Parece que poco antes se había fundado la logia de Gibraltar, ocupada por Gran Bretaña. La primera condenación de Clemente XII fue promulgada en España el mismo año 1738, reinando Felipe V, por edicto del inquisidor mayor. La segunda, de Benedicto XIV, se divulgó e implantó por un decreto y un edicto de Fernando VI, de

2 y 8 de julio de 1751, sugeridos al rey por su confesor, el jesuita padre Rávago; y, además, por una circular de la Inquisición fechada a 21 de agosto. Todos los masones que aparecen documentados entonces en España eran militares extranjeros al servicio del rey (p. 169-170) y pertenecían a las logias de Madrid y de Cádiz. Los siguió habiendo en Gibraltar, y también en Menorca durante la ocupación inglesa de la isla.

Cuando en 1775 Fernando IV de Nápoles descubrió una logia masónica entre sus cadetes, encargó la investigación de este asunto a su confesor, a su capellán mayor y a Tanucci. Por consejo de su padre Carlos III, Fernando dio un nuevo edicto contra la masonería el 12 de septiembre de 1775. Pero la caída de Tanucci, el año siguiente, y su sustitución por el marqués de Sambuca, protegido por la reina María Cristina, ambos simpatizantes de la francmasonería, dejó casi sin efecto el regio edicto.

Carlos III no sólo no fue fautor, sino constante enemigo de las sociedades secretas. Cuanto a sus colaboradores, no ha aparecido documento alguno que permita asegurar la filiación masónica del conde de Aranda, ni en España ni en Francia (p. 262-272), ni la pertenencia a las logias de otros notorios adversarios de los jesuitas, como Esquilache, el duque de Alba, Roda, Campomanes (p. 262). Consta, en cambio, la vinculación masónica de muchos españoles residentes en el extranjero (p. 285-286), y la existencia de una logia española en el puerto de Brest por los años 1799-1801, reinando ya Carlos IV.

La obra citada de Carlo Francovich ofrece una serie de capítulos particularmente interesantes sobre la masonería en varios Estados alemanes y en el Imperio habsbúrgico, que ayudan a encuadrar la presencia, la actuación y el carácter de muchos francmasones en la Viena del emperador José II, punto central del libro de Paul P. Bernard, *Jesuits and Jacobins* [7]. Las serias publicaciones precedentes de este profesor de la Universidad de Illinois sobre el Setecientos austríaco diluyen las prevenciones que podría suscitar ese título llamativo, con la trasposición semántica de dos epítetos, en realidad inadecuados y anacrónicos para esos últimos decenios del siglo XVIII, cuando ya no había jesuitas, sino a lo más ex jesuitas y antiguos alumnos suyos, y cuando sólo podrían apellidarse traslaticiamente jacobinos algunos pensadores y políticos austríacos, patrocinadores de una cierta apertura cuasidemocrática y preliberal.

En realidad se trata de un ensayo histórico, escrito por un historiador profesional y especializado, buen conocedor de la bibliografía y la documentación referentes a los diversos y dispares asuntos que esboza y plantea.

En la escena literaria de Austria (cap. 1) no todos los personajes eran nativos de los dominios imperiales, ni todas las corrientes de pensamiento y de gusto eran autóctonas. En realidad el Imperio, y particularmente Viena, era una encrucijada de ideologías europeas. Naturalmente habían de coexistir en ella el movimiento renovador de los filojansenistas y de los agustinos, y la actitud tradicional de los jesuitas, grupo, éste, sólo relativamente compacto hasta 1773, y con un influjo muy desmochado ya desde 1759.

---

[7] Paul P. BERNARD, *Jesuits and Jacobins: Enlightenment and Enlightened Despotism in Austria*, Urbana-Chicago-London (University of Illinois Press) 1971, 8º, x-198 p. — Por no haber llegado a tiempo a nuestra redacción, no hemos podido comentar en este boletín la obra de H. HABERZETTLE, *Die Stellung der Exjesuiten in Politik und Kulturleben Österreichs zu Ende des XVIII. Jahrhunderts* (Wien 1973).

Claro que el contraste entre « The First Radical : Joseph von Sonnenfels » (cap. 2), jefe de la logia « Zur wahren Eintracht », y la mayor parte de los ex jesuitas austríacos, que no tenían ni preparación ni personalidad suficientes para encuadrarse en un mundo profundamente cambiado (p. 53), es patente. Pero el propio autor reconoce que no fue éste el caso de muchos otros ex jesuitas, cuales Xavier Alois Mayer, rector de la Universidad de Graz, o el conde Sigismund Anton von Hohenwart, preceptor de Leopoldo II (p. 53), ni el de numerosos discípulos de los jesuitas que desempeñaron algún papel importante en el mundo cultural vienés, como el dramaturgo Paul Weidmann, o los extremosos regalistas Joseph Valentin Eybel y Johannes Ferdinand Gaum.

Muchos de los poetas y escritores del período josefinista estuvieron adscritos a sociedades secretas, sobre todo a la logia, ya mencionada, « Zur wahren Eintracht », rama disidente de los « Illuminati » de Baviera, fundada por Adam Weishaupt, que nunca fue jesuita, « along lines — dice Bernard — which were the result of the founder's experience in the Society of Jesus » (p. 74), de la cual había sido alumno. Ignaz von Born, sólo novicio de la Compañía durante un año, llegó a ser presidente de aquella logia austríaca (p. 75-77), como fueron también masones, según Bernard, los ex jesuitas Michael Denis, traductor del pseudo Ossián (p. 77-78), el historiador ultrarreformista Karl Joseph Michaeler (p. 78), y el poeta Lorenz Leopold Haschka, calificado por Gugitz como moralista piadoso durante el reinado de María Teresa, librepensador bajo José II y patriótico Tartufo en tiempos de Francisco I (p. 96-99). Curioso el caso del filósofo Karl Leonhard Reinhold, entrado en la Compañía un año antes de su disolución, pasado luego a la orden de los barnabitas, masón también, el cual, enamorado de una bella vienesa, se hizo protestante y se refugió en Weimar, donde trabó amistad con uno de los máximos representantes de la Aufklärung, el poeta y pensador Wieland, y defendió en el *Teutscher Merkur* la superioridad del protestantismo con respecto al catolicismo (p. 100-101).

Quizás sería un título más exacto para esta chispeante obra el de « Mason Jesuits, and Radicals », pues sólo una mínima parte de los numerosos jesuitas austríacos existentes en 1773 intervinieron en la vida política y cultural del Imperio, ni todos los que cultivaron las letras y otros estudios fueron o masones, o josefinistas, o protestantes, o filorradicales. En el último capítulo el autor propone una serie de reflexiones y sugerencias históricas que, más que conclusiones, podrían ser temas de interesantes discusiones y de estimulantes intercambios de ideas en un coloquio sobre cultura, política y religión en la época del josefinismo.

Larramendi, la reina Mariana de Neuburg, y la cultura vasca

Un Larramendi inédito y desconocido comenzó a sernos revelado en 1966, al cumplirse el segundo centenario de su muerte (cf. AHSI, t. 36, 1967, p. 416 ; y t. 37, 1968, p. 221-222). Alma de aquella conmemoración fue José Ignacio Tellechea Idígoras. Ya entonces anunció la publicación de las *Obras del P. Manuel de Larramendi* (Andoain, Guipúzcoa, 1690 - Loyola 1766), de las que han aparecido ya los dos primeros volúmenes.

El primero contiene una nueva edición, la cuarta, muy mejorada, de la *Corografía de Guipúzcoa* [8], precedida de una introducción en la que

[8] Manuel de Larramendi S. I., *Corografía o descripción general de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa.* Edición, introducción, notas e índices por J. Ignacio Tellechea

Tellechea nos da los datos esenciales de su vida, y una visión general de sus múltiples actividades literarias, además de un completo análisis de esa obra de geografía general y humana de su tierra guipuzcoana. Diríase que en este estudio preliminar un historiador tan reputado por la seriedad de sus múltiples publicaciones, centradas en la historia religiosa de España durante el angustiado siglo del arzobispo Carranza (cf. AHSI, t. 38, 1969, p. 484-486), se ha dejado contagiar del entusiasmo con que Larramendi había descrito su provincia vasca: su aire, sus ríos, su mar, sus montañas, sus hombres y mujeres, su gobierno, sus danzas y costumbres. Esta nueva edición sigue, como las precedentes, el único texto coevo del autor, el manuscrito apógrafo de la Real Academia de la Historia, pero más cuidadosamente transcrito.

Mucho más novedoso y apasionante es el segundo volumen de estas *Obras* del padre Larramendi [9], conocido en el mundo de la cultura vasca con este su apellido materno, y no por su verdadero nombre de familia, el paterno, que era el de Garagorri. El plan de los editores es publicar todos sus escritos por orden estrictamente cronológico, con las solas dos excepciones de la *Corografía de Guipúzcoa*, escrita en 1754, aunque sólo publicada por el padre Fidel Fita en Barcelona el año 1882; y de sus notas biográficas, fechables hacia los últimos años de su vida (p. XV), que el actual editor intitula *Autobiografía*, dudando, con todo, si no sería más proprio el título de « autoapología ».

Antes de la publicación, por el mismo Tellechea, en la revista « Hispania » (t. 28, 1968, p. 627-670), de los cinco valientes *Memoriales*, con sus documentos anejos, todo ello presentado por Larramendi el año 1732,

---

IDÍGORAS, San Sebastián (Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones) 1969, 8º, XXXV-322 p., ilustraciones. (= Obras del padre Manuel de Larramendi S. I., I). — Tellechea ha mejorado mucho las precedentes ediciones de esta obra, disponiendo y ordenando más exactamente sus capítulos — uno de ellos, « De la nobleza de la virtud » (p. 175-189), enteramente inédito (y cf. pp. 139^{1-2}, 155^{1}, 166^{2}) —, insertando a veces en el texto palabras y frases añadidas por su autor sobre la copia de amanuense ya dispuesta para la imprenta (pp. 18^{5}, 25^{1}, 25^{3}, 55^{1}, 78^{2}, 183^{9}, 185^{11}, 248^{3}), y precisando en el aparato las tachaduras del propio Larramendi (pp. 15^{2}, 27^{4}, 47^{1}, 56^{7}, 99^{1}, 150^{1}, 209^{1}, 273^{1}, 275^{9}). Las notas bibliográficas del autor, más bien escasas, se señalan, por lo común, con un asterisco (pero cf. pp. 181^{4-5}, 189^{2}, 238^{3-4}, 241^{1}, 243^{2}, 259^{1-4}, 260^{5-6}, 261^{7}, 265^{9}); a ellas añade Tellechea algunas notas eruditas, precisando fuentes y ediciones (pp. 128^{1}, 166^{2}, 193*, 252*, 257*, 260^{6}). Ciertas añadiduras autógrafas de Larramendi, consignadas en el aparato, parecen ser notas explicativas, que en una edición cuidada por el propio autor de la *Corografía* hubieran pasado sin duda al margen o al pie de las páginas (pp. 3^{3}, 8^{6}, 14^{9}, 117^{2}). Con todo eso, al lector atento de esta esmerada edición de un texto tan sugestivo se le presenta la duda de por qué algunas veces las correcciones autógrafas de Larramendi se han incorporado al texto (pp. 16^{3}, 17^{4}, 40^{1}, 65^{1}, 101^{2}, 143^{3}, 188^{1}, 233^{1}, 291^{1}), y por qué otras veces no, tanto en algún caso en que la adición parece necesaria para dar sentido gramatical a la frase (p. 227^{3}), como en otros en que el texto quedaría elegantemente cortado con incisos explicativos (pp. 7^{5}, 18^{6}, 184^{10}) o bien fluiría correcto y perfecto, cuanto a la forma y cuanto al sentido (pp. 3^{1-2}, 4^{4}, 12^{7-8}, 15^{1}, 56^{2}, 59^{4}, 61^{5}, 65^{2-3}, 67^{1}, 78^{1}, 82^{1}, 97^{1}, 114^{1}, 179^{1}, 180^{2-3}, 182^{6-7}, 189^{3}, 219^{1}, 226^{1}, 227^{2}, 237^{2}, 248^{1}, 267^{8}, 275^{2}, 297^{1}). Son sólo sugerencias para una nueva edición, aunque ya ésta, con ortografía y puntuación obviamente modernizadas, y enriquecida con 6 facsímiles, 1 mapa antiguo y 8 ilustraciones del siglo XVIII, es correcta, exacta y atildada — a pesar de la mala impresión inicial que produce al lector el grave error tipográfico de la dedicatoria.

[9] Manuel de LARRAMENDI S. I., *Autobiografía y otros escritos*. Edición, introducción, notas e índices por J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, San Sebastián (Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones) 1973, 8º, XLV-308 p. (= Obras del padre Manuel de Larramendi S. I., II).

en Sevilla, al jesuita William Clarke, confesor de Felipe V, en defensa de la reina viuda doña Mariana de Neuburg, y en su propia defensa, bien poca cosa se sabía de la vida del jesuita guipuzcoano, fuera de su formación en la Compañía de Jesús, de sus primeros ministerios en Castilla como predicador eficaz y apostólico, y cual catedrático de filosofía en Palencia y de teología en Salamanca y Valladolid. Aquellos memoriales y documentos, aquí reproducidos (p. 87-152), nos lo presentan como confesor (1730-34) de la reina viuda en su retiro de Bayona, falsamente acusado por el gobernador de aquella pequeña corte, don Antonio de Hoces, de una supuesta familiaridad excesiva con cierta dama de la reina, y de haber disimulado la conducta poco recadatada de doña Mariana, de quien decía Hoces que había celebrado dos matrimonios clandestinos. Las incertidumbres del padre Clarke y la enemiga de la segunda esposa de Felipe V, Isabel Farnesio, contra la de Neuburg, impidieron a Larramendi sincerarse directamente con el rey. Regresó todavía a Bayona, pero para retirarse voluntariamente, con permiso del general de los jesuitas, a la casa de Loyola, donde dedicarse exclusivamente a los ministerios apostólicos en toda la región, y a la redacción de nuevas obras — tan ricas en ingenuidades como en intuiciones — sobre Guipúzcoa y sobre la lengua euskera, que le conceden un alto lugar en la historia cultural del País Vasco.

A los precedentes libros *De la antigüedad y universalidad del bascuenze en España* (Salamanca 1728), *El imposible vencido: Arte de la lengua bascongada* (ib. 1729), seguirán ahora el *Discurso histórico sobre la antigua famosa Cantabria* (Madrid 1736), el *Diccionario trilingüe*, castellano, vasco y latino (San Sebastián 1745), la *Corografía*, y la hasta ahora inédita *Autobiografía*, cuyo texto autógrafo se conserva también en la Academia de la Historia. Es un relato exultante y apasionado de un hombre cuyo orgullo racial y personal queda sutilmente atenuado por su misma ingenuidad y franqueza de espíritu. En ella vuelve a relatar las tristes peripecias de Bayona y Sevilla, su eficaz intervención en asuntos relativos al bien público y al progreso de Guipúzcoa — como los que se reflejan en el impreso *Examen jurídico* de una consulta de la Diputación referente a Hernani y a las ferrerías guipuzcoanas (p. 157-276), y en una carta latina al padre Retz, general de la Compañía, sobre la conveniencia de contribuir al trazado de buenos caminos que comuniquen Azpeitia y Azcoitia con Loyola (p. 153-154) —, y sus afanes por reformar varios monasterios de monjas.

Los restantes escritos de este segundo tomo son dos sermones, dos intrascendentes disertaciones teológicas, y el prólogo en euskera a una obra popular de devoción del padre Sebastián de Mendiburu (San Sebastián 1747). Los selectos documentos sobre Larramendi, que cierran este volumen, sus 9 facsímiles y 12 ilustraciones, y su cuidadosa edición — a pesar de tal cual desliz tipográfico de poca monta (p. 3, lín. -3; p. 14, lín. 4; p. 103, lín. 3; p. 126, lín. -11, por ejemplo) —, ponen este tomo a la altura del primero, aunque echamos de menos, en este segundo, un índice de nombres y de materias — anunciado en su portada —, cual corresponde a esta tan benemérita colección de *Obras del P. Manuel de Larramendi S. I.*

Mayans y los historiadores jesuitas: Burriel, Gener, Aymerich, Andrés

Al comentar, hace unos años, la obra de Antonio Mestre sobre el pensamiento político-religioso de Gregorio Mayans y Siscar (AHSI, t. 38, 1969, p. 542-546), subrayaba la actitud adversa a la Compañía de Jesús por parte de un regalista tan convencido cual era, desde su juventud, el jurista y erudito de Oliva, centro de toda la cultura dieciochesca de Valencia y uno de los introductores de la Ilustración en España. Ello no le impedía, con todo, mantener relaciones amistosas con algunos jesuitas, principalmente los más aficionados a las disciplinas históricas. En este campo, su más inmediato discípulo, aunque nunca llegasen a tratarse personalmente, fue Andrés Marcos Burriel (Buenache de Alarcón, Cuenca, 1719-62).

Como Larramendi, tampoco Burriel vivió lo bastante para sufrir el destierro de Italia. Pero fue una de las primeras víctimas de las prevenciones antijesuíticas que se iniciaron en España ya en el reinado de Fernando VI, en tiempos del ministro Ricardo Wall, como consecuencia del tratado hispano-portugués de 1750 y de la subsiguiente sublevación de los guaraníes del Paraguay. El nombre de Burriel, como es bien sabido, cuenta mucho en la historia de la historiografía crítica española. Y no ciertamente por sus escritos. Pues su única obra original, la *Paleografía española* (Madrid 1758), apareció bajo el nombre del padre Terreros y Pando. Las restantes — fuera de tal cual prólogo y de algunas cartas eruditas publicadas póstumas — son sólo ediciones anónimas de escritos ajenos: la *Noticia de California*, de Miguel Venegas S. I., acrecida con otros textos jesuíticos (ib. 1757), y un informe de la ciudad de Toledo al Consejo de Castilla sobre la unificación de pesos y medidas (ib. 1758).

Pero Burriel fue un gran investigador, afortunado en un primer momento, cuando en 1749, a presentación del padre Rávago, confesor de Fernando VI, recibió el encargo regio de dirigir la comisión de archivos, y con ello las máximas facilidades para hacer copiar ingente número de documentos y textos para la historia política y eclesiástica de España, hoy conservados en la Biblioteca nacional de Madrid; y desventurado luego, cuando en febrero de 1756, sin haber tenido tiempo de estudiarlos, elaborarlos y publicarlos, el nuevo secretario de Estado, Ricardo Wall, le intimó la orden de restituir todos aquellos papeles.

El problema, hasta hace poco casi desconocido, de la formación historiográfica de Burriel, desde que en 1731 entró, jovencísimo, en la Compañía, hasta que en 1750 emprende sus grandes investigaciones, ha sido el tema de la bien trazada tesis doctoral del padre Alfonso Echánove [10].

Éste cayó muy pronto en la cuenta de que la formación ordinaria recibida por Burriel en la provincia jesuítica de Toledo, aun teniendo presente su insaciable sed de toda clase de lecturas, no bastaba a explicar al Burriel investigador. Su definitiva orientación intelectual comenzó a tomar un rumbo certero desde que en 1744, a los dos años de haber recibido el sacerdocio, mientras intentaba recuperar su perdida salud con los aires de su pueblo natal, se pone en relación epistolar con don Gregorio Mayans, a quien conocía sólo por fama y por sus primeras publicaciones crítico-eruditas.

---

[10] Alfonso ECHÁNOVE TUERO S. I., *La preparación intelectual del P. Andrés Marcos Burriel S. I. (1731-1750)*, Madrid-Barcelona (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez) 1971, 8º, VIII-327 p. En la p. VI se indica que se trata de un recompaginado « Extracto de " Hispania Sacra ", vols. 20, 23 y 24 (1967, 1970 y 1971)». Cf. AHSI 38 (1969) 577, n. 337; 41 (1972) 402, n. 317.

Cuando Echánove comenzó sus búsquedas, el archivo de Mayans, recién depositado en el Colegio del Patriarca, de Valencia, por su descendiente el conde de Trigona, no estaba suficientemente catalogado para poder hallar sin dificultad toda la correspondencia cruzada entre Burriel y don Gregorio. Encontró, sí, dos centenares de cartas escritas por el jesuita al crítico valenciano, y ellas han sido la fuente más importante, aunque no única, para detectar los orígenes del método histórico del padre Burriel.

Sin personales prejuicios ideológicos, Andrés Marcos Burriel se encontró metido en un plan más bien político que cultural — el de los ministros Ensenada y Carvajal, y del confesor de Fernando VI —, que era, básicamente, un montaje regalista en favor de la corona y contra la curia romana, cuando se preparaba el laborioso concordato de 1753. En cambio, lo que interesaba a Burriel era la formación de una Junta Académica para impulsar los estudios histórico-críticos en España sobre la Biblia Vetus Hispana, la liturgia mozárabe, la historia de los concilios españoles, la hagiografía, la historiografía sagrada y civil, española y americana, institucional y literaria. En este proyecto, a los jesuitas les correspondería particularmente asentar las bases de una historia crítica de la Compañía, con la publicación de documentos y textos, a partir de san Ignacio y de sus primeros compañeros — un proyecto que sólo un siglo y medio más tarde realizarán los MHSI —. Estos planes tan vastos se concretan en unos « Apuntamientos de algunas ideas para fomentar las letras» (p. 252-327), destinados al padre Rávago. Pero ya hemos visto que todo ello se frustró en 1756.

Mientras Echánove ultimaba su bella tesis sobre la formación intelectual de Burriel — en la que hubiéramos deseado un tanto menos de entusiasmo por su Héroe —, Antonio Mestre, persistiendo con modélica constancia en sus también entusiastas investigaciones mayansianas, hallaba las minutas de las cartas de Mayans a Burriel, y dedicaba un extenso capítulo de su obra sobre Gregorio Mayans y la historiografía del siglo XVIII, que luego examinaremos, a las relaciones mediadas entre el crítico valenciano y el jesuita castellano-nuevo, aunque con « un costado valenciano», por proceder su padre de la diócesis de Segorbe. Pero este capítulo ha sido muy perfilado y completado en su excelente « Estudio preliminar» sobre « Despotismo ilustrado y reforma de las letras», tal como se refleja en 417 cartas cruzadas, principalmente, entre Andrés Marcos Burriel y Gregorio Mayans y Siscar, fuera de algunas escritas por los hermanos de entrambos, Pedro Andrés y Antonio Miguel Burriel (éste, también jesuita), y el canónigo Juan Antonio Mayans [11]. Sólo me será posible detenerme en algunos puntos de particular importancia.

En primer lugar, resulta paradójico que un filojansenista y regalista tan convencido como don Gregorio, en carta al nuncio Enrique Enríquez de 29 enero 1752, considere a su amigo Burriel y a Blas Jover como quienes más se esforzaban por atraerle « al partido de combatir la Curia Romana», e interprete en tal sentido el hecho tan simple de haber enviado Burriel al jesuita portugués residente en Roma, Manuel de Azevedo, gran estudioso de historia de la liturgia, unas notas que sobre el oficio

---

[11] Gregorio MAYANS Y SISCAR, *Epistolario*, II. *Mayans y Burriel.* Transcripción, notas y estudio preliminar de Antonio MESTRE, Valencia 1972, 8°, LXVIII-736 p. (= Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 4). Lamentable, en un libro tan atildado, la confusión de p. VIII, nota 3, entre Fidel Fita y Uriarte-Lecina.

mozárabe había recibido de Juan Antonio Mayans. Con Burriel, anteriormente, Mayans había matizado mucho más su verdadera actitud, propia de quien, durante la guerra de sucesión, había sido partidario del archiduque Carlos de Austria, y había seguido anhelando la restauración de la constitución política autónoma de su reino de Valencia y del principado de Cataluña, con el que estaba tan vinculado desde su infancia. Ni él ni su hermano — escribía a Burriel — buscarían « papeles para las cosas de Roma ..., porque se busca sólo lo favorable al rei como rei, i no al rei como buen rei i a los obispos, pueblo i clero i toda la nación»; añadiendo, en otra carta, que en el« registro de los archivos de este reino [de Valencia] se buscará y estimarán las cosas favorables al despotismo, no al reino» (p. XLI-XLII).

Mestre insiste, muy oportunamente (p. L-LVIII), en que la orden de Wall a Burriel de restituir todos los papeles que había hecho copiar como director de la comisión de archivos, no tuvo una ejecución fulmínea. De momento, Burriel sólo entregó cuatro tomos manuscritos de la Colección canónica hispano-gótica y seis cuadernos sobre concilios españoles. Los demás papeles los conservó hasta su muerte, en 1762. Sólo entonces los jesuitas de Madrid los entregaron al gobierno. Ni sólo entregaron las copias costeadas por el rey, sino todos los papeles de Burriel. Este hecho, tan insólito, sólo es comprensible en unas fechas en que los jesuitas españoles vivían atemorizados por las persecuciones levantadas contra la Compañía — angustia frecuentemente constatada en las mismas cartas de Burriel a Mayans —, cuando la expulsión se había ya consumado en Portugal y sus colonias, y se tenía por inminente su disolución en Francia. Sólo en ese clima de temor, agravado con la sublevación de algunas misiones jesuíticas del Paraguay, se entiende que Burriel no se atreviese a elaborar y publicar todo el material recogido, con la sola excepción del citado memorial de Toledo, enteramente inofensivo, y, aun así, publicado anónimo; y que ni siquiera se lanzase a publicar bajo su nombre, como verdadero autor que era, la *Paleografía española*, única obra por él elaborada desde que en 1749 recibiera el encargo de investigar en los archivos españoles. No fue, pues, abulia e indolencia, como supone Mestre, lo que le impidió seguir trabajando con el mismo tesón y entusiasmo. Fue el ver realmente truncados todos sus planes primitivos, y la imposibilidad de realizarlos por su cuenta sin disgustar a Ricardo Wall, primero, y a Carlos III y a sus ministros desde 1759. Todo ello repercutió, necesariamente, en su delicada salud, y le condujo, primero, a aquella « melancolía que produce quimeras», en frase de Mayans, y luego a una muerte prematura, en su pueblo natal, donde ahora los aires eran mejores — metereológica y políticamente — que los de la corte de Madrid. Ni hay que extrañar que, en aquellas circunstancias, ninguno de sus contemporáneos se atreviese a atribuir su prematura muerte a aquella disposición del gobierno. Si precipitados e inexactos eran, en parte, los juicios de Menéndez Pelayo y de Carlos Pereyra, quizás deberían matizarse un poco estas páginas de un estudio preliminar, tan enjundioso, a un epistolario tan fundamental para la historia de la historiografía crítica española del siglo XVIII.

Las ejemplares « Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva», patria de Mayans, iniciadas en 1968 con la obra ya mencionada de Antonio Mestre, *Ilustración y reforma de la Iglesia: Pensamiento político-religioso de Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781)*, han seguido dándonos, a ritmo constante y con impecable atuendo, una serie de volúmenes, a todas luces

fundamentales para la historia de los orígenes de la Ilustración y del filojansenismo en España. Su segundo tomo contiene la tesis doctoral, desconcertantemente renovadora, como apostilla el Prof. Emili Giralt en el prólogo, defendida en la Facultad de filosofía y letras de la Universidad de Valencia, sobre las ideas historiográficas y políticas de Gregorio Mayans [12], su difusión por toda España, y su vinculación — precedente y concomitante — con otros países de Europa.

Mayans recibe de Manuel Martí — deán de Alicante, residente un tiempo en Valencia después de haber pertenecido al grupo erudito del cardenal Aguirre en Roma, donde colaboró en la edición de la *Bibliotheca hispana vetus* de Nicolás Antonio — primerizos influjos parajansenistas y aliento para entreverar su nunca desmentida vocación jurídica con los trabajos críticos de historia y de erudición. Su exigente crítica histórica enfrenta a Mayans con el fácil ensayismo de Feijoo, y con el método histórico de la *España sagrada*. En el cálculo de la era hispánica, el padre Flórez y el marqués de Mondéjar llevaban plena razón, contra la opinión de Mayans. A éste le desagradaba, sobre todo, que el agustino contemporizase tanto con ciertas tradiciones españolas históricamente infundadas, que diese fácilmente valor a crónicas falsas, como la atribuida a Rasis — sin contar la falta de generosidad del agustino en no reconocer a su debido tiempo su deuda con Juan Antonio Mayans en la cuestión de la falsedad de la supuesta división de las diócesis españolas atribuida al rey visigótico Wamba.

Gregorio Mayans se esforzó por extender su metodología crítica a toda España. Para ello mucho confiaba, acabamos de verlo, en el joven Burriel; aunque consiguió mucho más a través de historiadores y eruditos valencianos establecidos en Madrid, como Francisco Cerdà y Rico y Juan B. Muñoz, para no hablar de Francisco Pérez Bayer, nunca buen amigo suyo, pero más benemérito de los serios estudios históricos de lo que Mayans creía y propalaba.

Mas no fue Burriel el único jesuita con quien mantuvo relaciones de amistad, a la vez literaria y humana. En los jesuitas valencianos halló más bien prevenciones y aversiones, resultado de la actitud contraria del entonces joven jurista a la incorporación oficial del colegio de la Compañía a la Universidad de Valencia. En cambio, su amistad — la más constante y fiel que mantuvo durante toda su vida — con José Finestres, el jurista y humanista catalán que fue el alma de la nueva Universidad de Cervera y gran amigo de los jesuitas, le llevó a sus amistosas relaciones con muchos jesuitas de Cataluña: con Antonio Codorniu, que desde Gerona le procuraba noticias sobre la antigua literatura provenzal; con el aragonés Blas Larraz, cuya pulcra latinidad admiraba; con Luciano Gallissà y el mallorquín Bartolomé Pou, quizás los más íntimos de Finestres; pero sobre todo con Gener y Aymerich.

El teólogo positivo Juan B. Gener — continuador, en el colegio romano, del método histórico-crítico aprendido en Cataluña — trató fre-

---

[12] Antonio Mestre, *Historia, Fueros y actitudes políticas: Mayans y la historiografía del XVIII*. Prólogo del Dr. E. Giralt y Raventós, Valencia 1970, 8º, xii-607 p. (= Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 2). El vol. 1 de estas Publicaciones fue ya recensionado en AHSI, come se dice en el texto de este boletín (p. 375). Los restantes son: el 3, G. Mayans y Siscar, *Epistolario*, I. *Mayans y los médicos*. Transcripción, notas y estudio preliminar de V. Peset. Presentación por el Dr. A. Mestre (ib. 1972), lxiv-542 p. — El 4 acaba de ser recensionado (vid. supra, nota 11). — El 5, Id., *Epistolario*, III. *Mayans y Martí*. Transcripción, notas y estudio preliminar de Antonio Mestre (ib. 1973), lxiv-456 p.

cuentemente con Mayans cuando, siendo aquél profesor en Gandía, le era fácil trasladarse a la vecina Oliva. Más adelante Gener no dejó de comunicarse con don Gregorio desde Sant Guiu, Gerona, Perpiñán y Roma (p. 357-358; y cf. AHSI, t. 22, 1953, p. 728, n. 478).

Por influjo indirecto de Mayans pasó Mateo Aymerich al campo de la historia eclesiástica, dejando a un lado sus primeras predilecciones filosóficas, no valoradas lo suficiente en España, tal vez por la persistencia con que los catalanes, y el propio Mayans, seguían aferrados al latín clásico como lengua de cultura, cuando en Castilla triunfaba ya, casi en absoluto, el uso del español. El obispo valenciano de Barcelona, Ascensio Sales, pidió a su amigo Mayans que escribiese la historia de su nueva diócesis. Don Gregorio le remitió a José Finestres, y éste pasó el encargo al padre Mateo Aymerich: así nació el libro *Nomina et acta episcoporum barcinonensium* (Barcelona 1760), que disgustó a Mayans, por haberse aceptado en él, con poca crítica, el pontificado de san Severo (p. 265-267). Ello no impidió que la amistad entre ambos continuara, sobre todo al ser nombrado Aymerich rector de la Universidad de Gandía.

De los jesuitas valencianos, el único en verdad amigo, y, en cierto sentido, aun discípulo, fue Juan Andrés, nacido en Planes, hoy provincia de Alicante, y profesor también en Gandía de 1763 a 1767, fecha de la expulsión o extrañamiento a Italia. Mayans, buen catador de ingenios jóvenes y prometedores, intentó en vano que Andrés pudiera permanecer en España, por ser una gran promesa para la patria. No lo consiguió. Pero, desde Italia, Andrés continuó en contacto con Gregorio y Juan Antonio Mayans, a través de su hermano Carlos Andrés. Sólo ahora, con la nueva documentación exhumada y estudiada por Mestre (p. 355-365), sabemos lo que a ellos debió el autor de *Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura*, en puntos tan novedosos como la poesía árabe y los orígenes de la rima, y la posición de las literaturas provenzal y catalana en la edad media europea.

Arteaga y Montengón

De las doce obras hasta aquí examinadas, cuatro son tesis doctorales. Otros dos trabajos universitarios, éstos nacidos en Norteamérica, han estudiado últimamente a otros dos ex jesuitas exiliados, *arcades ambo*, aunque encarados hacia el romanticismo ya inminente: Esteban de Arteaga (Moraleja de Coca ?, Segovia, 1747 - París 1799) y Pedro Montengón (Alicante 1745 - Nápoles 1824).

La disertación doctoral de Eva Marja Rudat es el único libro dedicado entera y exclusivamente a Esteban de Arteaga [13]. Limitado, en el título, a su estética, se abre con un extenso y valioso capítulo sobre su vida y sus escritos (p. 18-61).

La autora, según ella misma precisa (p. 61), intenta estudiar «la originalidad de su pensamiento, destacar sus coincidencias con la estética moderna y evidenciar así la validez actual de sus ideas». Ése podría ser el resultado de una investigación. Pero formulado así, desde el principio, se tiene la sensación de hallarse ante una verdadera «tesis», en el sentido

---

[13] Eva Marja RUDAT, *Las ideas estéticas de Esteban de Arteaga: Orígenes, significado y actualidad.* Traducción al español de Carmen CRIADO DE RODRÍGUEZ-PUÉRTOLAS en colaboración con la autora, Madrid (Editorial Gredos) 1971, 8º, 340 p. (= Biblioteca románica hispánica, II, 165).

escolástico de la palabra : un libro destinado a « probar» la validez actual del pensamiento de Arteaga en nuestros días.

Para todo un volumen dedicado al pensador español del XVIII, podrían parecer insuficientes las escasas páginas dedicadas a carear su filosofía con la de la Ilustración (cap. II, p. 62-78). Pero el tema se completa en el siguiente capítulo, « De la belleza en la naturaleza a la belleza en el arte» (p. 79-121). Arteaga, en verdad, se aparta del clasicismo ortodoxo de Batteux, al rechazar, como otros filósofos del Iluminismo europeo, la fórmula horaciana *ut pictura, poësis* (p. 66). Éste es uno de los puntos de partida de la modernidad del abate español. Pero el término « modernidad» es siempre incierto y fluctuante. Si, según formula E. M. Rudat, Arteaga « afirma la universalidad del arte en cuanto éste afecta a la sensibilidad y la imaginación del hombre» (p. 121), en este punto será un prerromántico, pero no un moderno, en un sentido a la vez estrictamente doctrinal (estética postkantiana) y ampliamente cronológico (desde fines del XVIII hasta nuestros días). Cuando la autora afirma claramente que Arteaga no se orienta « hacia la belleza como concepto abstracto», implica también que Arteaga no va a llegar a ningún juicio crítico, en el sentido que dará Kant a esa expresión. Dudo mucho de la posibilidad de un influjo, aun indirecto, de Kant sobre Arteaga. Pero querría que esta cuestión (p. 82, nota 9) se dilucidase más a fondo : partiendo de que no nos consta en absoluto que conociese el alemán, habría que estudiar si las traducciones de Sulzer que hubiera podido consultar, contenían o no referencias kantianas.

En la estética de Arteaga tienen valor sustantivo tanto el « gusto» como el « buen gusto». Por eso, con pleno acierto, E. M. Rudat dedica uno de sus mejores capítulos — el central, bajo todos conceptos — a « La función del gusto» (cap. IV, p. 122-198). Más secundario me parece el problema de « La función del genio» (cap. V, p. 199-257), en cuya exposición se insinúan ciertas posibles, pero no siempre probadas, vinculaciones del abate dieciochesco con la cultura española de los dos siglos precedentes. En su actuación, sí puede incorporársele a la « picaresca», con la ficción de una inexistente « Gaceta de Groninga», para autoelogiarse, en detrimento de su amigo Borsa, y para acometer de flanco a Johann Bernhard Merian, director de la Clase de Letras de la Academia de Berlín (cf. Arteaga, *Obra completa castellana*, Madrid 1972, p. 228, nota 3).

En las páginas finales, sobre « La teoría estética de Arteaga» (cap. VI, p. 258-310), hay que señalar el singular valor analítico de las diferencias que median entre el concepto de « belleza ideal» en Arteaga y en otros autores del XVIII, por más que todo este capítulo parece resentirse de un concepto poco preciso (cf. p. 279) de lo que es la « idea» de la belleza en Platón, imprecisión que incide en la identificación que la autora hace de « belleza ideal de pensamiento» e « imaginación» (p. 301).

He de agradecer a E. M. Rudat el haber precisado que mi « única innovación» sobre el anterior examen crítico de la estética de Arteaga por Menéndez Pelayo « consiste en acentuar dos aspectos esenciales de la obra del abate : lo que se refiere a la expresión del sentimiento en el arte y lo relativo al acto de la creación» (p. 55-56), pues son precisamente los dos puntos centrales de esta obra, puntos en los que, llevada de su entusiasmo por Arteaga, la autora llega a veces a distorsionar los textos, como algún serio crítico ha notado ya — J. L. Alborg, *Historia de la literatura española*, III (Madrid 1972) 877-886, por cierto, entreverando a veces las actitudes de E. M. Rudat con las mías, a pesar de haberme

esforzado en precisar la diferencia esencial entre la creación artística en Arteaga y en la estética posterior (Arteaga, ed. cit. p. XLIV).

La autora de este valioso libro, por su parte, sin reparar en que la « expresión de la intimidad del artista » corresponde al proceso de creación de la obra de arte, mientras que el « excesivo subjetivismo de Arteaga » se refiere al gran valor que él daba a los sentimientos que la obra de arte excita en el que la contempla, supone estos juicios « confusos y contradictorios ». Más de un lector quedará perplejo ante frecuentas afirmaciones como ésta, tajantes e inconcusas, tratando de temas tan complejos y problemáticos como los problemas estéticos. Igualmente podrá sorprenderle una falta de valoración de los autores que se han ocupado de Arteaga: un Borghini no puede ser alegado o confutado al mismo nivel que un Croce, o que Mirabent o que Olguín — de quien no cita el fino trabajo sobre la interacción de las bellas artes en Arteaga (cf. AHSI, t. 37, 1968, p. 518, n. 332).

Los actuales historiadores de la cultura española, en sus diversos campos, o hacen caso omiso de la ingente obra de desbrozo llevada a cabo por Menéndez Pelayo, indignados por sus constantes hipérboles de origen nacionalista o confesional, o se esfuerzan por dar nuevas aportaciones e interpretaciones, más críticas y justas, a las cuestiones y problemas que aquel primer explorador tan meritoriamente suscitó. Ante las actitudes tan contrastantes y contradictorias entre Menéndez Pelayo y Croce acerca del valor de Arteaga como esteta, parece que esta última actitud debe imponerse. Por el contrario, E. M. Rudat supera en entusiasmo y en aprecio al iniciador de la historia de la cultura española.

Confesamos paladinamente que tenemos en nuestras manos la obra más importante publicada hasta hoy día sobre la estética de Esteban de Arteaga. Esperamos que será reeditada. Pero deseamos también que sea revisada y reconsiderada en muchas de sus apreciaciones, y completada en algunos puntos, de los que sólo hemos podido señalar los que nos han parecido más relevantes.

La obra de García Sáez sobre Pedro Montengón [14], fruto de un curso sobre escritores españoles de fines del XVIII y principios del XIX dado por el Prof. Javier Herrero en la Universidad de Pittsburgh (Pensilvania), es también una « tesis » en la acepción antes indicada: « que en su obra abundan características del prerromanticismo ... es lo que trataré de demostrar aquí », leemos ya en la introducción (p. 17).

Con todo, éste es el tema de la segunda parte. La primera está dedicada por entero a la « Vida y obras de Montengón ». La biografía avanza mucho, en comparacación con los datos que nos había ofrecido González Palencia el año 1926 en su artículo de la *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, gracias a los nuevos documentos que ha puesto en sus manos Vicente Martínez Morellà, hallados en los archivos de Alicante y de Nápoles, y a los que el propio autor ha transcrito en los de Madrid y Simancas, y nos ofrece ahora en los apéndices de este volumen.

Su padre y su madre eran franceses — aquél, de Ossau; ésta, de Provenza, junto a Marsella —, establecidos a principios del siglo XVIII en Alicante, cuyo puerto comenzaba a ser entonces uno de los más activos de España. En el Colegio de Nobles de Valencia tuvo como profesor

[14] Santiago GARCÍA SÁEZ, *Montengón, un prerromántico de la Ilustración*, Alicante 1974, 8º, 244 p., 29 ilustraciones, 1 facsímil. (= Publicaciones de la Caja de ahorros provincial de la Excma. Diputación de Alicante, 20).

al padre Antonio Eximeno, bien conocido como escritor y musicólogo. Entrado en el noviciado de Torrent el año 1759, fue extrañado a Italia en 1767. Si, no siendo todavía sacerdote, pidió su secularización en 1769 no fue, ciertamente, por primerizas ideas enciclopedistas (cf. p. 26), sino por el deseo y la esperanza de que así podría regresar a España. Pero los secularizados hubieron de permanecer en el exilio. Montengón, con todos los jesuitas de su provincia de Aragón, se estableció primero en Ferrara. Luego pasó a Venecia, donde casó en 1772 con Teresa Gayeta, de la que tuvo un hijo que sobrevivió a su padre. Vuelto a España en 1800, en tiempos ya de Carlos IV, se estableció en Madrid, pero al año siguiente fue de nuevo expulsado a Italia, donde residió hasta el fin de sus días entre Roma y Nápoles.

Rasgos de la Ilustración son su filosofía y su pedagogía, su interés por los problemas económicos y políticos, su posición antibarroca. Gracias a García Sáez, conocemos ahora más minuciosamente los avatares de su obra más importante, *El Eusebio*, un *Émile* cristianizado, impugnado por censores regios e inquisitoriales, expurgado luego y corregido, y varias veces reeditado, a pesar de su prosa soporífera e inexpresiva, aunque hay que reconocer que Montengón era aún más prosaico cuando escribía en verso. Lástima que el autor de esta tesis se haya dejado contagiar de la prosa prosaica del ex jesuita : pero casi es imposible dejar de ser prosaico después de haberse dedicado por algún tiempo a leer y a anotar las *Odas de Filópatro*, *El Antenor*, *Eusebio*, *Eudoxia*, *El Rodrigo*, *El Mirtilo*, *La pérdida de España*, etc., etc.

Aun en esas obras con tales títulos García Sáez ha sabido detectar y gustar algunos curiosos filones prerrománticos, que yo sólo había señalado como de paso (cf. p. 17-18) : el sentimiento de la virtud y de la naturaleza, el desengaño amoroso, la noche, la muerte y la tumba ; más un ahondar en el sentimiento nacional y en los valores humanos de la libertad política.

Entre las ilustraciones del volumen echamos de menos la casa de los Montengón en Alicante. Muy posterior a los años en que Pedro vivió en su ciudad natal, refleja, con todo, una elegancia clásica y un encanto prerromántico que son casi un retrato arquitectónico del Filópatro exiliado.

Los jesuitas de Sudamérica

La *Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia*, de Venezuela, que en pocos años ha superado ya el centenar de volúmenes, ha publicado constantemente obras y series documentales sobre la Compañía de Jesús en aquel país, oportunamente señalados en las diversas series bibliográficas de este AHSI. A la reedición de *El Orinoco ilustrado*, del padre José Gumilla (*Biblioteca* cit., vol. 94 ; cf. AHSI, t. 35, 1966, p. 453, n. 409), han seguido los *Escritos varios* del mismo autor, presentados por el padre José del Rey [15]. Su « Estudio preliminar » ofrece, bajo el modesto subtítulo de « Apuntes biográficos » (p. XVII-LIX), la biografía más compendiosa y más precisa del misionero valenciano (Càrcer 1686, † 1750), basada en una bibliografia exhaustiva y en un gran número de nuevos documentos por él mismo hallados en los archivos venezolanos y en los

---

[15] P. José GUMILLA, *Escritos varios.* Estudio preliminar y compilación del P. José DEL REY S. I., Caracas 1970, 8º, 1970, CX-340 p. (= Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 94).

de Sevilla y Roma; del mismo modo que para la relación de todos sus escritos — impresos e inéditos — habrá que acudir a la segunda sección de este estudio, « La obra literaria » (p. LX-CIX).

En el presente volumen, enriquecido con un doble índice — geográfico y antroponomástico — Del Rey publica con gran esmero las biografías de dos misioneros, cinco memoriales sobre las misiones de Casanare y del Orinoco, veintitrés cartas suyas, la « Relación de la entrada a las naciones betoyes y su cristianización (1725) », y una serie de cartas y documentos con él relacionados. Con Gumilla se llega exactamente al año 1750, fecha del tratado hispano-portugués de límites, que tanta parte tendrá en las prevenciones antijesuíticas de las cortes de Portugal y de España, previas a la expulsión (cf. AHSI, t. 26, 1957, p. 157-159).

Varias piezas sobre el colegio de Caracas, sobre los bienes de los jesuitas expulsados de Venezuela por la real pragmática de 1767, y sobre su sustitución en las aulas abandonadas, nos ofreció ya Ildefonso Leal en el volumen 87 de la misma *Biblioteca* (1968), entre sus *Documentos para la historia de la educación en Venezuela* (*época colonial*). Del Rey nos ha dado, además, tres tomos de una nueva serie de *Documentos jesuíticos*, en gran parte inéditos, recogidos en varios archivos de América y Europa. Los dos primeros volúmenes de esta serie (*Biblioteca* cit., vols. 79 y 118; 1966, 1974) abarcan sólo el siglo XVII y los primeros años del XVIII, por lo que no hallan cabida en el marco de este boletín bibliográfico. El III[16] en cambio, incluye las listas de los jesuitas llegados de España en diecisiete expediciones que van de 1607 a 1761, y, en la sección siguiente, seis « Documentos relativos a la expulsión de los jesuitas (1767) y la extinción de la orden (1773) », algunos de los cuales son providencias reales o relaciones ya conocidas, pero otros eran aún inéditos, hasta que el tan dinámico como concienzudo historiador José del Rey nos los ha ofrecido en esta *Biblioteca de la Academia Nocional de la Historia*, de Caracas.

Muchas provincias de la Compañía de Jesús existentes en la América española el año 1767 tenían ya sus historias de los jesuitas que desde ellas fueron deportados a Italia, y aquí se dedicaron a las más varias actividades literarias. A esas monografías viene a sumarse ahora la que acaba de darnos el padre Walter Hanisch, de la Academia Chilena de la Historia. Su mismo título, *Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsados de Chile* (*1767-1815*)[17], nos indica que va a seguirlos en su vida errante y azarosa, y a estudiar sus aportaciones culturales. En la introducción explica más el tema de su trabajo: se extiende a todos los que pertenecían a la provincia de Chile, tanto a los nativos de aquel reino andino, que entonces se extendía a toda la región del Cuyo, hoy argentina, como a los que en él habían residido, cualquiera que fuese su procedencia geográfica.

Y añade: « Las figuras más sobresalientes como Molina, Lacunza y Fuenzalida requieren para ser tratadas a fondo monografías especiales. Al primero lo limitamos aquí a algunos aspectos particulares. Al segundo le dedicamos ya un estudio que apareció en 1969 en el Anuario " His-

[16] José DEL REY FAJARDO S. I., *Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*, III, Caracas 1974, 8º, 393 p. (= Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 119).

[17] Walter HANISCH S. I., *Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsados de Chile* (*1767-1815*), Santiago de Chile (Editorial Andrés Bello) 1972, 8º, 332 p.

toria " de la Universidad Católica de Chile en homenaje a Jaime Eyzaguirre. A Fuenzalida le damos mayor amplitud por ser más desconocida su labor. Por último, sobre el polémico tema de los jesuitas y la independencia de América versó nuestro discurso de incorporación a la Academia Chilena de la Historia, publicado en su " Boletín "» (p. 9-10). Aun con estas voluntarias exclusiones, constituye una obra de minuciosa investigación y de inteligente síntesis al mismo tiempo, escrita con notable maestría estilística.

Sus serias investigaciones en los archivos de Chile y de Europa le han permitido precisar exactamente, por vez primera, las causas de las prevenciones antijesuíticas en Chile, que vinieron a sumarse a los motivos generales que condujeron a la expulsión decretada por Carlos III. Aquellas eran : reclamaciones de diezmos, la doble exclusividad de sus misiones chilenas — cerradas a los comerciantes, y a los clérigos y regulares no jesuitas —, conflictos de jurisdicción territorial, desavenencias con la Universidad de San Felipe que pretendía la exclusividad en la concesión de grados académicos, ciertas teorías sobre la no obligatoriedad moral del pago de los impuestos, tratos comerciales, peligrosidad política de los jesuitas extranjeros residentes en Chile, sobre todo en el archipiélago de Chiloé, apetecido por los ingleses (p. 18-24).

El embarque de los jesuitas de Chile hacia España e Italia se hizo desde varios puertos sudamericanos, del Pacífico y del Atlántico. Los rasgos más salientes, y en parte desconocidos, de ese « itinerario » de los jesuitas de Chile, son los siguientes. Algunos pocos consiguieron escaparse, no dejaron rastro de su paradero, y evitaron el exilio. Esto mismo intentó, desde Mendoza, Juan José Godoy, el futuro precursor y promotor de la independencia de Chile y de toda la América española ; pero fue apresado en Chuquisaca y remitido a Italia. El penoso viaje de los jesuitas chilenos a España, Córcega e Italia, hasta establecerse en Imola, está narrado con tanta sobriedad como riqueza de datos nuevos, lo mismo que la varia suerte de los jesuitas alemanes, el ambiente de Imola hasta 1773 y tras la promulgación del breve de supresión. Antes de esa fecha, sólo diecinueve jesuitas de Chile se habían secularizado. Seis de los que no eran sacerdotes — entre estudiantes y hermanos coadjutores — contrajeron matrimonio en Italia ; de ellos, tres chilenos y tres españoles. De los varios que en los primeros veinte años de exilio intentaron regresar a Chile, sólo uno lo consiguió, sin saberse cómo. Bastantes de ellos regresaron a España en tiempos de Carlos IV, para ser de nuevo expulsados en 1801 ; pero, antes, cinco habían ya zarpado para Chile, entre los que se contaba el geógrafo Gómez de Vidaurre. Aunque ni allí se los dejó tranquilos. Restaurada la Compañía por Pío VII en 1814, y readmitida por Fernando VII el año siguiente en todos sus dominios — algunos ya perdidos —, tres chilenos pidieron regresar a su patria — temporalmente recuperada por España en 1812-17 — ; de los restantes, unos regresaron a España y otros permanecieron en Italia, como el abate Molina († 1829), decidido propulsor de la independencia de su patria chilena.

Los datos biobibliográficos de todos los jesuitas que en 1767 pertenecían a la provincia de Chile se dan en la tercera parte de este libro, « Catálogo alfabético de biografías y de impresos y manuscritos » (p. 257-329), repertorio sumamente útil, basado sobre todo en el fondo *Jesuitas* del Archivo histórico nacional de Madrid. Sólo quien conozca este fondo documental podrá adivinar las horas de paciente investigación que este catálogo ha tenido que imponer a su autor.

Pero la parte más importante de este libro nos parece la segunda,

« El pensamiento y los escritos » (p. 171-255), aun dentro del claro propósito de su autor, ya precisado desde la primera línea de su introducción, de « proporcionar una visión de la vida y obra de los jesuitas expulsos de Chile ». Con las referencias bibliográficas y documentales más indispensables, se estudia su aportación cultural en las varias disciplinas que cultivaron.

Entre los teólogos — descontado Lacunza, según ya hemos dicho — descolló sobre todos Diego José Fuenzalida, hombre de confianza del cardenal Chiaramonti, el futuro Pío VII, en la época en que fue obispo de Imola; sus luchas antijansenistas, sobre todo en los años del sínodo de Pistoya, le llevaron a una polémica teológica en la que tantos otros compañeros suyos de exilio participaron (p. 184-199). En los campos de las ciencias naturales y de la historia, Juan Ignacio Molina y Miguel de Olivares son figuras señeras no sólo para Chile sino para toda la historia cultural desarrollada por los exiliados en Italia entre la supresión y la restauración de la Compañía. En el mundo de las letras, el montañés Antonio Fernández de Palazuelos fue un puente tendido entre Italia y España con sus traducciones castellanas de Bondi y de Parini (p. 241-247). El catalán Andrés Febrés, acérrimo defensor de su apasionado paisano Llampillas, es, con todo, más conocido por su edición clandestina de la *Memoria cattolica* del padre Carlo Borgo en defensa de la extinta Compañía; hubo de refugiarse en Cáller, donde murió en 1790, mientras preparaba una gramática del calaritano, el dialecto sardo más influido por la lengua catalana.

El panorama de la cultura desarrollada en Italia por los jesuitas chilenos, unos sumos y otros menores, es notable, sobre todo tratándose de una provincia no muy numerosa en sujetos. Además, su aportación se encuadra prevalentemente en una temática característica de toda la segunda mitad del siglo XVIII, cual es la dialéctica entre Iglesia y Estado suscitada por los últimos jansenistas, y las polémicas sobre el Nuevo Mundo, que entonces tuvieron su epicentro en Italia, merced a la llegada de los expulsos hispanoamericanos. De ahí el interés de esta visión de conjunto que nos ha ofrecido Walter Hanisch.

Un método muy distinto ha seguido el mismo autor en su estudio sobre el *Catecismo político-cristiano* [18], que tanta difusión alcanzó en Chile y en toda Sudamérica en el período de la independencia. Sin entrar directamente en la polémica, siempre viva, sobre si fueron las doctrinas populistas, de tradición tomístico-suarista, o las teorías enciclopedistas, de origen rousseauniano, las que más influyeron en la emancipación de la América española, comienza por el análisis interno de ese texto que, divulgado primero en copias manuscritas anónimas, se difundió muy pronto en forma de breve folleto impreso, cobijado su autor bajo el seudónimo de José Amor de Patria. Hanisch no se decide por ninguna de las diversas personas, pertenecientes a varios países, que han sido propuestas como posible autor del *Catecismo* (p. 16), aunque luego, el examen del ambiente cultural chileno en torno al año 1810 (p. 95-96) le hace inclinarse hacia algún autor procedente de Chile (p. 145).

El análisis de los diversos regímenes políticos que se mencionan en el *Catecismo* orienta a Hanisch hacia santo Tomás y Montesquieu (p. 23;

---

[18] Walter HANISCH ESPÍNDOLA S. I., *El Catecismo político-cristiano. Las ideas y la época: 1810.* Prólogo de Tomás P. MAC HALE, Santiago de Chile (Editorial Andrés Bello) 1970, 8º, 147 p. (= Ensayos, 27).

y cf. p. 84); de este último tal vez derive la idea de la superioridad de la república sobre la monarquía. En la exposición que el *Catecismo* hace de « la primitiva y divina autoridad de los pueblos», halla como un eco de Suárez. Y el concepto de monarquía plural, como característico de la corona de España, tanto en Europa como en América, deriva claramente de las doctrinas políticas españolas de los siglos XVI y XVII, que serán aprovechadas en América con la abdicación de Carlos IV, presionado por Napoleón (p. 38-48).

Del análisis del texto se pasa, en la segunda parte, a la investigación de sus fuentes. Santo Tomás y Vitoria parecen entreverarse con Suárez (p. 63-66) y Mariana (p. 69-72) y con otros juristas españoles; mientras que las coincidencias con Locke pueden proceder de anteriores fuentes comunes, y « el pensamiento de Rousseau parece que hay que excluirlo del *Catecismo* por varias razones», que luego especifica, y que creo convincentes.

En la tercera y última parte se estudia, directamente, la influencia del *Catecismo* en Chile y en otros países americanos. Mas se comienza por dilucidar si aquellas obras, detectadas como posibles fuentes, se hallaban en las bibliotecas de juristas chilenos, y se llega a una conclusión afirmativa, con la única excepción de las obras de Mariana (que difícilmente faltarían en las bibliotecas de los principales colegios de la Compañía). Se propone también el influjo de los jesuitas en la difusión de las doctrinas populistas (p. 100-111), que aparecen con claridad en Godoy y en Viscardo ya en el séptimo decenio del XVIII. Que aquellas doctrinas fuesen admitidas no sólo por los jesuitas sino por casi todos los escolásticos tardíos, es cosa asegurada; y que se enseñasen públicamente en las Facultades de Derecho de las Universidades hispanoamericanas, parece más que probable: creo que las investigaciones habrían de emprenderse en esta dirección, pues la enseñanza pública del populismo político en los colegios de los jesuitas no ha sido probada documentalmente. Lo que sí es cierto es que fueron algunos jesuitas americanos exiliados en Italia los primeros en aplicar aquellas doctrinas populistas a la situación concreta de América, y esto es ya un hecho históricamente comprobado, que tuvo repercusiones importantes en la historia de la emancipación americana. Como las tuvo también el *Catecismo político-cristiano*, tan profundamente analizado y estudiado en esta obra del padre Hanisch.

Acabo de citar a Juan Pablo Viscardo. Mientras aguardamos la publicación de las actas del IV Congreso internacional de historia de América, celebrado en Lima el año 1971, y la edición de todos los volúmenes, ya anunciados, sobre los precursores de la emancipación peruana, en la gran *Colección documental de la independencia del Perú*, hemos de presentar ahora el volumen de Salvador Rodríguez Amézquita sobre la patria de Viscardo, la villa de Pampacolca [19]. Precedentes artículos del autor nos lo habían mostrado ya como un diligente investigador de esa villa de la regón arequipeña; por eso no nos maravilla que nos haya dado una monografía histórico-geográfica tan precisa y tan completa sobre el hábitat de todo el distrito, sus características sociales, económicas, culturales y religiosas, y sobre su historia desde la conquista española hasta la época contemporánea.

---

[19] Salvador RODRÍGUEZ AMÉZQUITA, *Monografía de la villa de Pampacolca, cuna del precursor don Juan Pablo Viscardo y Guzmán*, Arequipa 1971, 8°, 342 p., 3 láminas.

Uno de sus capítulos más extensos está dedicado a la familia Viscardo de Guzmán (p. 77-165), a partir del año 1630. No se trata sólo de una genealogía estrictamente documentada, sino de un estudio en que se refleja la elevada posición económicosocial de esta familia, bien hacendada en Pampacolca, pero con residencia alternante entre esta villa y la ciudad de Arequipa. Entre los aportes documentales (p. 126-165), hallamos la partida matrimonial de los abuelos paternos de los jesuitas Juan Pablo y José Anselmo, es decir, de don Bernardo Viscardo de Guzmán y doña Magdalena Rodríguez de Cabrera — a la familia de la esposa se le dedica todo el capítulo precedente (p. 57-76) —, las partidas bautismales de sus catorce hijos (la de Gaspar, padre de Juan Pablo, en la p. 129, n.º VII), el acta matrimonial de don Gaspar con doña Manuela Sea (p. 131-132); las partidas de bautismo de algunos de sus hijos (p.132-134; las de José Anselmo y Juan Pablo en los n.os II y III) y el testamento, con declaración de bienes y deudas, del citado don Gaspar, fallecido el 11 de abril de 1750: en él, descontados algunos legados y mejoras, nombra herederos a todos sus hijos (p. 134-138).

En fin, gracias al docto sacerdote Rodríguez Amézquita, tenemos ya una monografía de Pampacolca, digna de la « cuna del precursor don Juan Pablo Viscardo y Guzmán ».

Es un boletín sobre *Bibliografía rioplatense* publicado el pasado año en esta misma revista (AHSI, t. 42, 1973, p. 186-197) el padre Hugo Storni analizó metódicamente una serie de publicaciones recientes sobre la antigua provincia del Paraguay; muchas de aquellas obras se refieren al siglo XVIII. A ellas sólo hemos de añadir aquí, por haber llegado con retraso a nuestra redacción, la traducción castellana del *Saggio sulla storia naturale della provincia del Gran Chaco*, por José Jolís, publicada en Faenza, 1789 [20].

La versión española, por María Luisa Acuña, va precedida de un « Estudio preliminar » (p. 1-29) de Ernesto J. A. Maeder, director del Instituto de Historia de la Universidad de Resistencia. La « Noticia biográfica del autor » (donde no hubiera sobrado una alusión a la colaboración de Jolís en la obra lingüística de Hervás; cf. AHSI, t. 20, 1951, p. 94) es sólo una introducción al « Análisis y valor del Ensayo », perfectamente encuadrado en las polémicas europeas del siglo XVIII, estudiadas con singular maestria por Antonello Gerbi (cf. AHSI, t. 26, 1957, p. 330-331; t. 30, 1961, p. 303). Los índices onomástico y toponímico de esta bella edición, no sólo facilitan su consulta, sino que viene a ser un complemento casi necesario de la primera edición faentina, tanto más que los editores argentinos han tenido el laudable cuidado de señalar, en el nuevo texto castellano, las páginas correspondientes a la edición original italiana.

España: 1767-1823

Cuando de 1797 a 1801 Carlos IV permitió a los ex jesuitas exiliados regresar a España, los que volvieron a su patria la hallaron muy cambiada, sobre todo en el orden político-religioso. En los seminarios dioce-

---

[20] José JOLÍS S. I., *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*. Traducción, María Luisa ACUÑA. Estudio preliminar, Ernesto J. A. MAEDER, Resistencia (Chaco) (Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Instituto de Historia) 1972, 8º, 393 p., 2 mapas, 1 facsímil, 1 cuadro sinóptico.

sanos — muchos de ellos fundados después de 1767 y establecidos en los antiguos colegios de la Compañía — se habían introducido las doctrinas parajansenistas y regalistas que los jesuitas, en su gran mayoría, habían siempre combatido.

En su documentada historia de los seminarios españoles durante el siglo XVIII [21], Francisco y José Martín Hernández señalan el año 1767 como punto de partida de la fundación de muchos seminarios conciliares y de la reforma de todos ellos. A la expulsión de los jesuitas siguió la real cédula de Carlos III del 15 agosto 1768 sobre « Erección de seminarios conciliares para la educación del clero en las capitales y pueblos numerosos », por la que se reglamentaban su vida y sus estudios, y se les concedía a los ya existentes « algunas casas de jesuitas » (p. 131).

Durante su reinado se fundan diez seminarios — casi todos ellos instalados en antiguos colegios de la Compañía —, a los que siguieron otros, erigidos ya en tiempos de Carlos IV. La cédula de reforma de Carlos III, inspirada en la actitud regalista que le caracteriza, prescribe la enseñanza de « la doctrina pura de la Iglesia, siguiendo la de san Agustín y santo Tomás », sin que « se oigan máximas contrarias o se lisonjeen las pasiones con pretexto de probabilidades o doctrinas nuevas ». Ofrece, ciertamente, algunos aspectos muy positivos, como la insistencia en el estudio directo de la sagrada escritura, de los santos padres, de los concilios, más la enseñanza de la historia eclesiástica y de la liturgia. Pero a través de aquel nuevo plan de estudios se infiltraron muchos libros de texto « teñidos de jansenismo » (p. 176), y, sobre todo, de regalismo jurisdiccionalista.

Por otra parte, la formación espiritual de los futuros sacerdotes quedaba enteramente en manos de los obispos, muchos de los cuales dieron entonces nuevos reglamentos internos que siguieron vigentes hasta muy entrado el siglo XIX.

En las capitales de algunas diócesis que ya tenían su propio seminario tridentino, los colegios de los jesuitas fueron destinados a otros usos. Así sucedió en Palma de Mallorca, donde, por cédula real de 22 de agosto 1769, el colegio de Montesión, que poseía una rica biblioteca, pasó a ser la sede de la Universidad de Mallorca, sobre cuya historia nos ha dado un documentado libro Jaime Lladó y Ferragut [22]. Su instalación en el antiguo colegio de los jesuitas (p. 159-160) era un verdadero triunfo para aquella Universidad. Pues antes de que el Estudio general de la ciudad, creado en 1483 por Fernando II de Aragón, adquiriese el título y la categoría de Universidad (1697), sus rectores se habían opuesto a que los grados de filosofía y teología que el colegio de Montesión podía dar con validez canónica, fuesen reconocidos también por el rey, privilegio que en realidad el colegio alcanzó en tiempos de Felipe IV; sólo en 1668 se llegó a un acuerdo: los alumnos de las escuelas de Humanidades de Montesión podrían matricularse en el Estudio, el cual

---

[21] Francisco MARTÍN HERNÁNDEZ - José MARTÍN HERNÁNDEZ, *Los seminarios españoles en la época de la Ilustración: ensayo de una pedagogía eclesiástica en el siglo XVIII*, Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez) 1973, 8°, XIII-208 p. (= Monografías de historia eclesiástica, VIII.

[22] Jaime LLADÓ Y FERRAGUT, *Historia del Estudio General Luliano y de la Real y Pontificia Universidad Literaria de Mallorca*. Prólogo por Jaime SALVÀ. Pórtico por Sebastián TRIAS MERCANT, Palma de Mallorca (Ediciones Cort) 1973, 8°, 362 p., ilustraciones y facsímiles.

reconocía como agregadas al Estudio general las cátedras de teología que existían en el colegio de los jesuitas, a la vez que éste renunciaba al uso del privilegio real de conceder títulos académicos (p. 47-48).

Una escritora nacida en Fiume y profesora en Canadá, Maria Giovanna Tomsich, nos ofrece una nueva investigación sobre *El jansenismo en España*. Un tema tan amplio, tan desproporcionado para un volumen de doscientas páginas, queda más limitado en el subtítulo: *Estudio sobre las ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII* [23], y más delimitado aún en la introducción; el libro intenta «estudiar la expresión literaria de las modalidades que el jansenismo asume en España» (p. 20). Una obra, pues, directamente filológica dentro de un marco histórico-doctrinal. Es lástima que, publicada en 1972, no se hayan utilizado los dos fundamentales estudios de Antonio Mestre, ya mencionados en este boletín, los cuales, por un lado, hubieran ayudado a explicar mejor uno de los puntos predilectos de la autora, la vinculación del filojansenismo español con los autores espirituales del siglo XVI, y, por otro, la hubiera conducido a una más estricta distinción entre el jansenismo antirregalista de un Climent, tan predilecto suyo (p. 101-115); el parajansenismo regalista, que fue el que predominó en España desde el reinado de Felipe V; el regalismo extrajansenista y limitado a los excesos de la curia romana, que se podían cortar por vía concordataria, cual era el regalismo del padre Rávago; y el ultrarregalismo histórico de un Masdeu, nunca mencionado, a pesar de su gran influencia en España aun después de su inclusión en el Indice romano de libros prohibidos, en 1826.

Es obvio que ciertas actitudes de los parajansenistas, válidas todavía en nuestros tiempos, hayan despertado la simpatía de la autora. Tales, por ejemplo, los esfuerzos por revalorizar la figura y la autoridad del obispo, los clamores por volver a la lectura directa de la Biblia en lengua vulgar, y de los santos padres de los primeros siglos, las exigencias de una crítica más seria en la historiografía eclesiástica, el interés por las nuevas ciencias y por las reformas económicas y sociales, los anhelos de reforma de la Iglesia en general, y de las órdenes religiosas en particular.

Pero hubiéramos deseado que se hubieran notado igualmente los aspectos negativos del filojansenismo español: sus tópicas alusiones al laxismo moral de los jesuitas, que a lo sumo tendrían validez para el período anterior a Inocencio XI; su vinculación, a veces humillantemente servil, al poder real, sólo comprensible, aunque no justificable, como táctica ante ciertas posturas defensivas a ultranza por parte de la curia romana. Ese regalismo, que hoy día uno se sentiría movido a apellidarlo «nacionalcatólico», y que es lo que ahora nos aparece como lo más caduco, tanto de cara a la Iglesia como de cara a un Estado moderno, al prolongarse en España durante casi todo el siglo XIX, no fue extraño a la falta de un verdadero catolicismo liberal español, parangonable al de las demás naciones católicas de Europa. Creo que, en historia, hay que mirar las cosas por el recto y por el envés.

Maria Giovanna Tomsich, en su bello y sugerente libro, alude sólo de paso (p. 68) a la polémica del filojansenista Joaquín Lorenzo Villanueva, en su *Catecismo del Estado según los principios de la religión*

---

[23] Maria Giovanna TOMSICH, *El jansenismo en España: Estudios sobre las ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*. Prólogo de Carmen María GAITE, Madrid (Siglo Veintiuno de España Editores) 1972, 8º, 207 p., 4 facsímiles.

(Madrid 1793), contra la *Historia de la vida del hombre*, por Hervás y Panduro, en torno a la distinción, tan peligrosa según Villanueva, entre el hombre moral y el político, entre el hombre natural y el sobrenatural. Él mismo, tan fiel al absolutismo regalista monárquico en 1793, será muy pronto uno de los que más influirán en dar al incipiente liberalismo católico de España ese tono regalista tan español como extraeuropeo; mientras el peligroso Hervás será una de las « autoridades » del reaccionarismo político con su obra sobre las *Causas de la Revolución Francesa*, difundida primero en España en varias copias manuscritas, impresa en 1803, retirada de la circulación por motivos a la vez doctrinales — el regalismo del censor inquisitorial don Félix Amat — y por conveniencias diplomáticas, y puesta libremente en venta, con un simple cambio de portada y de índice, en 1807.

La influencia de este aspecto reaccionario de Hervás — tan abierto a las ciencias y a la cultura modernas en la mayor parte de sus obras anteriores a la Revolución — ha sido reexaminada recientemente por Javier Herrero en un acuciante libro sobre *Los orígenes del pensamiento reaccionario español* [24]. Más que un verdadero estudio histórico, es un amplio e inteligente ensayo, no exento de nuevos datos, nunca involucrados hasta ahora en una visión de conjunto, aunque fundado sólo en una bibliografía esencial y básica, pero no completa, y redactado en un estilo brillante y apasionado. Sus evidentes proyecciones y alusiones a situaciones contemporáneas, llevan al autor a frecuentes trasposiciones de terminologías que para el período 1789-1820 resultan tan anacrónicas como certeras — la realidad, tan poco mítica, por desgracia, de la contraposición de los mitos de España y anti-España — y a una problemática todavía candente — la guerra de la Independencia como cruzada, y el constante tono de cruzada de los reaccionarios posteriores —.

Cierto que este estilo apasionado era una tentación difícilmente vencible ante un tema tan apasionante como el insistir en que las ideas político-religiosas de la llamada tradición española en ese período concreto — para los posteriores habría que matizar mucho más — no responden a la doctrina y a la práctica políticas de la España de los Austria, sino que son un eco de obras reaccionarias tan extranjeras — aun la de Hervás provenía de Italia — como extranjeras eran las fuentes del incipiente liberalismo español.

La reacción española contra el filosofismo del XVIII se fundó — fuera de la mencionada obra de Hervás (p. 151-180) — en traducciones o imitaciones del abate Bergier, del dominico Valsecchi y de los ex jesuitas Nonnotte y Mozzi — aunque la obra de este último, *I progetti degli increduli sulla estinzione dei regolari e sulla invasione dei beni ecclesiastici disvelati nelle opere di Federico il Grande, re di Prussia* (1ª ed. Assisi 1791), sólo pudo influir muy de soslayo, no habiendo sido traducida al español antes de 1820.

La vinculación de la Revolución Francesa con la masonería, en la propaganda de los antiliberales españoles, provenía, primero, de Hervás, y sólo más tarde, de Barruel (p. 55-69, 181-218), pues la versión española de sus *Memorias para servir a la historia del jacobinismo* no pudo imprimirse en Madrid en 1802 por sus malignas alusiones a Godoy, y hubo de aguardar hasta 1812. Que Barruel fuese bastante crédulo en aceptar informaciones ajenas, es muy posible; pero el reciente estudio del padre

---

[24] Javier HERRERO, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid (Editorial Cuadernos para el Diálogo) 1971, 8º, 409 p.

Riquet en este mismo volumen de AHSI (p. 157-175) parece que obligaría a matizar un tanto el calificativo de « una de las más fantásticas ficciones de la historia moderna» (p. 201), y a comprender mejor su actitud moderada después del concordato napoleónico.

Las relaciones entre jansenismo y Revolución llegaron a España no sólo a través de Hervás, sino sobre todo con la traducción de la obra del ex jesuita Rocco Bonola, *La liga de la teología moderna con la filosofía en daño de la Iglesia de Jesucristo*, publicada en Madrid, 1798, por el marqués del Mérito, a insinuación de alguno de los ex jesuitas que volvieron temporalmente a España en tiempos de Carlos IV, según testimonio de fray Servando Teresa Mier (p. 85-89). Más tarde, en 1814, apareció también en traducción española, estampada en Orihuela, *El antiguo proyecto de Borgo Fontana* del ex jesuita catalán Francisco Gustà, obra no mencionada en la obra que comentamos.

Lejos estaban, pues, en el tiempo, los años en que Andrés, Arteaga — aun con sus pinicos de *esprit fort* — y otros ex jesuitas ilustrados españoles e italianos se esforzaban por incorporar al Iluminismo cristiano muchos elementos válidos del enciclopedismo de su época. Como lejos estaban también, en el espacio, los ex jesuitas españoles que, refugiados en Sicilia tras la ocupación del reino de Nápoles por José Bonaparte y Joaquín Murat, se adherían con entusiasmo a la Constitución de Cádiz.

Entre los reaccionarios no faltan algunos grandes nombres de la cultura española, como los del último Olavide y el último Jovellanos — siempre con matices, claro está —, Juan Pablo Forner y Antonio de Capmany. Su actitud es examinada por Javier Herrero con comprensivo respeto, para ensañarse más a su gusto contra fray Diego de Cádiz y el padre Rafael de Vélez, el Filósofo Rancio y el padre Strauch. En mi opinión las sugestivas y, en el fondo, convincentes páginas del autor sobre la construcción y la difusión del mito reaccionario, gestado principalmente en Santiago de Compostela, Mallorca y Cádiz — durante la misma preparación de la Constitución de 1812 — hubieran ganado en valor histórico si se hubieran cercenado epítetos demasiado definitorios — como, para los tiempos más recientes, el apellidar, sin más, antiliberal a Miguel de los Santos Oliver — y abreviado sus consideraciones polémicas, cuando los párrafos que alega son ya de por sí tan lamentablemente pintorescos, que unos breves comentarios hubieran bastado para revelar y relevar la trágica dicotomía de España, que no terminó, bien lo sabemos, con la reacción absolutista de 1814-1820.

El trienio siguiente, 1820-1823, fue un período de revancha. Por constituir el precedente inmediato de las medidas antirreligiosas dictadas durante el trienio liberal, comienza el padre Manuel Revuelta González su tesis doctoral — excelente y ponderado estudio de los conflictos entre la Iglesia y el Estado en este breve período [25] — por « la alianza del clero con el régimen en el sexenio absolutista». Aunque no fue sólo una revancha. Por un lado, la desigualdad de las diócesis en extensión, sujetos y recursos económicos, la pluralidad de jurisdicciones y la situación intelectual del clero, pedían una reforma (p. 1-52). Por otro, la gravísima deuda pública ocasionada por la pérdida de los dominios americanos y por los inútiles esfuerzos en recuperarlos, había creado un general malestar eco-

[25] Manuel Revuelta González S. I., *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX: Trienio constitucional*, Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Historia Moderna) 1973, 8º, XVI-515 p., 50 ilustraciones.

nómico y social, así en el campo como en las ciudades, que explica también, según el análisis económico de J. Fontana (*La quiebra de la monarquía absoluta, 1814-1820*, Barcelona 1971), la necesidad de una reforma del Estado y de sus finanzas.

El anticlericalismo se desencadenó rápidamente, apenas fue proclamada de nuevo la Constitución de 1812 en marzo de 1820 (p. 53-120). A la par que la populachera sátira anticlerical, aparecieron las críticas serias sobre el estado de la Iglesia española. De las cinco figuras representativas de esa crítica (p. 76-85), tres sobresalen muy por encima de Olavarrieta y de Marchena : el depuesto arzobispo de Palmira, don Félix Amat, convencido regalista, de quien Revuelta da un esbozo rápido, pero certero y moderado, como moderada fue la actuación de este culto prelado dentro de su grupo ; Juan Antonio Llorente, cuyo radicalismo influyó en toda la legislación eclesiástica del trienio, aun antes de regresar a España desde su exilio de Francia en 1822 ; y Joaquín Lorenzo Villanueva, según cuya dieciochesca concepción de las regalías las reformas eclesiásticas entraban de lleno dentro de la jurisdicción del Estado. Esas actitudes pusieron en graves aprietos de conciencia a muchos eclesiásticos, que veían que una reforma era necesaria, pero que no podían llevar a la práctica la que el Estado imponía sin acudir antes a una aprobación de la Santa Sede, generalmente a través del nuncio.

Proclamada la Constitución el 7 de marzo, el 27 del mismo mes ya la Junta consultiva ultimaba una exposición sobre los bienes de la Compañía de Jesús, alarmados como estaban la mayor parte de los constitucionalistas por el crecimiento que en sólo cinco años había tenido la orden, y por una supuesta inconciliabilidad entre sus doctrinas y el régimen liberal recién instaurado — como medio siglo antes, por contraste, parecía a Carlos III y a sus ministros que la Compañía era inconciliable con la monarquía absoluta —.

Aquella exposición fue aprobada por el Consejo de Estado, con un solo voto favorable a los jesuitas, el de José Aicena, y pasó a las Cortes. Entre tanto *El Constitucional* y *El Universo* repetían las mismas acusaciones contra la Compañía que se habían propalado desde 1767 para justificar el extrañamiento. Contra el voto particular del conde de Maule, el 14 de agosto las Cortes aprobaron la ley de disolución de la Compañía en España, no sin un discurso respetuoso y moderado de Martínez de la Rosa en favor de los jesuitas como personas privadas. A los que habían vuelto del exilio se les asignó una pensión de 3.300 reales ; y a los ya ordenados *in sacris* que habían entrado más tarde en la orden, se los sometía a sus propios ordinarios locales y se les otorgaba 1.500 reales hasta que hubiesen obtenido un beneficio o un destino eclesiástico (pp. 142-157, 213-221).

Estas breves páginas del padre Revuelta vienen a completar tanto su precedente estudio sobre el tema (cf. AHSI, t. 40, 1971, p. 518, n. 72) como el capítulo que le había dedicado Lesmes Frías en su *Historia de la Compañía de Jesús en su Asistencia moderna de España* (I, Madrid 1923, p. 322-348), no sólo en datos y documentos, sino sobre todo en el encuadramiento de este triste episodio de intolerancia iliberal dentro del plan de reforma eclesiástica llevada a cabo por las Cortes en este trienio : supresión de todos los monasterios de órdenes monacales, canónigos regulares, freires militares y hospitalarios, apropiación por parte del Estado de muchos bienes eclesiásticos, intervención directa en asuntos propios de la Iglesia, limitación del flujo de dinero que cada año pasaba a la curia romana por gracias y dispensas, sujeción de todos los regulares

a los ordinarios locales, designación de los superiores locales por elecciones democráticas, supresión de todos los superiores mayores, negociaciones con Roma para la secularización de los religiosos que quisiesen abandonar la vida regular.

Aunque el autor reconoce que habría que realizar nuevas y minuciosas investigaciones para conocer con exactitud el resultado económico de la venta de bienes eclesiásticos desamortizados a favor del Estado, le parece poder deducir (p. 288) que ella, como sucedió en 1835, favoreció más a las clases pudientes que a las clases media y baja de la sociedad y que al propio Estado, aunque la deuda pública descendió de 14.000 millones de reales en 1820 a 4.000 millones en 1822. En el orden político la más grave repercusión de todas estas medidas fue la reacción absolutista de gran parte de los eclesiásticos y de muchos católicos, reforzándose así, para todo el resto del siglo XIX, la actitud reaccionaria del catolicismo español.

Después de haber estudiado todos estos problemas sobre la base de una bibliografía completísima (p. 475-499) y de la documentación conservada en los archivos de Madrid y Roma, Revuelta hace un balance de los resultados positivos y negativos de la actuación del trienio, y de las reacciones por parte de la Iglesia, particularmente del nuncio y de los obispos. Estas páginas epilogales son un ejemplo de singular ponderación y de fino sentido crítico ante aquella difícil y compleja coyuntura histórica, supuestos los varios aspectos políticos, económicos y religiosos imbricados en aquella reforma. Sólo los tres primeros apéndices son documentales; el cuarto ofrece la estadística de los monasterios, conventos, colegios y casas religiosas afectados por la reforma; y el quinto, un esclarecedor balance general. Los únicos religiosos que no vieron cerrar ninguno de sus 27 colegios fueron los escolapios. Las casas y colegios de la Compañía suprimidos sumaban 16.

Para los jesuitas así terminaba, con su total disolución, el primer quinquenio de vida después de su regreso a España en 1815.

Roma. M. Batllori S. I.

BIBLIOGRAPHIA DE HISTORIA SOCIETATIS IESU

LÁSZLÓ POLGÁR S. I. - Roma.

Nous tenons à remercier de leur précieuse collaboration M. Sándor Baumgarten (Paris), les PP. J. Barten (Nijmegen), E. Bücken (Cologne), H. Grünewald (Munich), L. Grzebień (Lublin), F. Holovics (Budapest), A. Liuima (Rome), J. M. Pacheco (Bogotá), J. Warszawski (Rome) et les membres de notre Institut.

Nos dépouillements ont été arrêtés le 31 décembre 1973.

INDEX

I. Sciences auxiliaires.

1 COLODRÓN José M. S.I. - MENDIZÁBAL Rufo S.I. *Index bibliographicus Societatis Iesu 14 (1971)*. Roma (Borgo S. Spirito 5) 1973 8º XVI-268.

2 COLODRÓN José M. S.I. - MENDIZÁBAL Rufo S.I. *Index bibliographicus Societatis Iesu 15 (1972)*. Roma (Borgo S. Spirito 5) 1973 8º XVI-290.

3 HUFNAGEL Max Josef. *Quellen zur Geschichte der bayerischen Jesuiten im Staatsarchiv München.* Mitteilungen für die Archivpflege in Bayern, Sonderheft 8 (1972) 55-72.

4 *Index de l'Examen général et des Constitutions.* Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1973 8° 68 polycopié. (= Subsidia 2).

Réédition du fascicule signalé dans AHSI 41 (1972) n° 3.

5 IPARRAGUIRRE Ignacio S.I. *Constituciones de la Compañía de Jesús. Orientaciones bibliográficas.* Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1973 8° 66 polycopié. (= Subsidia 1).

6 TOVAR PINZÓN Hermes. *Las haciendas jesuitas de México. Índice de documentos existentes en el Archivo Nacional de Chile.* Historia mexicana 21 (1971) 135-189.

Suite et fin de l'article signalé dans AHSI 41 (1972) n° 6.

Bibliographies : 187 191-193 (Allemagne), 312 (Canada), 356 (Chine), 376 (Japon), 492 (Daniélou), 505 (Drexel), 512 (Fernandes), 513 (Ferrua), 551 (Hopkins), 627 (Lotz), 636 (Malevez), 657 (Moriarty), 674 (Poplatek), 702 718 (Rahner), 734 (Roberts), 794 875 896 902 (Teilhard de Chardin).

Archives : 233 (Hongrie), 256 (Italie), 300 (Brésil), 326 (États-Unis).

Bibliothèques : 181 190 (Allemagne), 239 254 (Italie).

Imprimerie : 379 385 391 (Japon).

II. Histoire générale.

7 ALDAMA Antonio M. de S.I. *Cómo se escribió el breve « Dominus ac Redemptor » (21 julio 1773).* Quaderni « C.I.S. » 7 (1973) 183-206.

8 ALDAMA Antonio M. de S.I. *La composición de las Constituciones de la Compañía de Jesús.* AHSI 42 (1973) 201-245.

9 ALDAMA Antonio M. de S.I. *Repartiéndose en la viña de Cristo. Comentario a la séptima parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús.* Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1973 8° XXIV-248 polycopié. (= Recherches 5).

10 ALEMBERT G. Le Rond d'. *La Compagnia di Gesù.* Roma (Ed. Napoleone) 1973 8° 148.

11 *Apostolic spirituality and reform.* I. The Way. Supplement 19 (1973) 138.

WHELAN Joseph P. S.I. *Jesuit apostolic prayer*, 13-21.
CONNOR James L. S.I. *Jesuit community : Companionship with and in Jesus*, 79-87.
CLARKE Thomas E. S.I. *Discerning the Ignatian way in poverty today*, 88-95.
FUCHS Josef S.I. *Chastity as vow in the Jesuit life-project*, 98-104.
WALSH James S.I. *Continual mortification*, 126-137.

12 *Apostolic spirituality and reform.* II. The Way. Supplement 20 (1973) 144.

ŐRSY Ladislas S.I. *The Constitutions of St. Ignatius : Continuity and change*, 3-9.
BUCKLEY Michael J. S.I. *The structure of the rules for discernment of spirits*, 19-37.
SPOHN William C. S.I. *Charismatic communal discernment and Ignatian communities*, 38-54.
DUMEIGE Gervais S.I. *Communal discernment of spirits and the Ignatian method of deliberation in a general congregation*, 55-71.
GANSS George E. S.I. *Thinking with the Church : the spirit of St. Ignatius's rules*, 72-82.
HENNESSEY James S.I. *Fidelity to Rome*, 83-93.

13 [ASENSIO Manuel S.I.] *Noticia breve de la Compañía de Jesús.* Zaragoza (Colegio del Salvador) 1966 8° [32].

14 *Die Aufhebung der Gesellschaft Jesu.* Canisius. Mitteilungen der Jesuiten (1973) Pfingsten, 2-19.

WOLTER Hans S.I. *Vor dem Ende*, 4-5.
VAZ-PINTO António S.I. *In Portugal begann es*, 6-7.
SWITEK Günter S.I. *Fehlende Solidarität in Frankreich*, 8-9.
SCHATZ Klaus S.I. *Nacht- und Nebelaktion in Spanien*, 10.
SCHATZ Klaus S.I. *Vernichtungskampf und Ende*, 11-13.
BACHT Heinrich S.I. *Überleben der Gesellschaft in Rußland*, 14-15.
HÖVER Günter S.I. *Ausgerechnet die Preußen*, 18-19.

15 BANGERT William V. S.I. *Centenary of a suppression.* America 129 (1973) 91-94.

16 BANGERT William V. S.I. *The second centenary of the suppression of the Jesuits.* Thought 48 (1973) 165-188.

17 BISHOP Patrick S.I. *Jesuits! What makes the Jesuit tick.* Melbourne (A.C.T.S. Publications) 1970 12° 32.

18 CALVEZ J.-Y. S.I. *Les problèmes administratifs et politiques de la Compagnie de Jésus à la lumière des décrets de sa XXXIème Congrégation générale.* Documents de sociologie politique du phénomène religieux 1 (1970) 71-90.

19 CHASTONAY Paul de S.I. *L'esprit des Constitutions.* Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1973 8° 106. (= Subsidia 3).

Réimpression de la troisième partie (153-248) du livre signalé dans AHSI 11 (1942) n° 5.

20 COSTA Maurizio S.I. *Legge religiosa e discernimento spirituale nelle Costituzioni della Compagnia di Gesù.* Brescia (Paideia) 1973 8° 444. (= Storia del Cristianesimo 4).

CR. Nouv. rev. théol. 95 (1973) 1029 (M. Gilbert).

21 DANČO Vincent S.I. *Bolestné výročie* [Pénible anniversaire]. Slovenskí Jezuiti v Kanade (1973) Vianoce, 43-50.

22 DE SMET Richard V. S.I. *Team-spirit and team-work in the Constitutions of the Society of Jesus.* Ignis 1 (1972) 3, 5-18.

23 DORTEL-CLAUDOT Michel S.I. *Mode de vie. Niveau de vie et pauvreté de la Compagnie de Jésus.* Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) [1973] 8° VIII-116 polycopié. (= Recherches 4).

24 DUMEIGE Gervais S.I. *De mente sancti Ignatii et posteriore evolutione historica in quaestione de gradibus in Societate Iesu.* Romae 1969 8° 50 polycopié.

On the mind of St. Ignatius and the later historical evolution on the question of grades in the Society of Jesus. Washington (Conference of Major Superiors of Jesuits) 1970 8° 40 polycopié.

25 ELLIS John Tracy. « *The surges of the sea that threaten us* ». Thought 47 (1972) 507-535.

26 FERNÁNDEZ LARRAÍN Sergio. *La Compañía de Jesús a través de los siglos. La respuesta de D. Julio Jiménez S. I. Una cortina de humo que se desvanece.* Boletín de la Academia chilena de la historia 79 (1968) 63-99.

Cf. AHSI 37 (1968) n° 16 et 20; 38 (1969) n° 17.

27 FOLLIET Joseph S.I. *Los Jesuitas.* [Madrid] (C. Casacuberta) [1966] 12° 32.

Traduction du fascicule signalé dans AHSI 32 (1963) n° 16.

28 FRANCESCHINI L. E. *Papa Clemente XIV (Lorenzo Ganganelli) abolì la Compagnia dei gesuiti, il papa che aveva studiato dai gesuiti.* Piê 43 (1970) 223-226.

29 FURLONG Guillermo S.I. *Hombres con un ideal. Los Jesuitas.* 2ª edición. Medellín (Bedout) 1961 12° 64.

La première édition est de 1937.

30 GÓMEZ FERREYRA Avelino Ignacio S.I. *A dos siglos de una inválida extinción. 1773 - 21 de julio - 1973. La inédita « retractación » de Clemente XIV.* Córdoba (Biffignandi) 1973 8° 32.

31 HALES E. E. Y. *When the Pope suppressed the Jesuits.* Tablet (1973) 675-676.

32 HAUGHEY John C. S.I. *The pentecostal thing and Jesuits.* Studies in the Spirituality of Jesuits 5 (1973) 113-133.

33 HOENSBROECH Paul von. *Der Jesuitenorden. Eine Enzyklopädie.* Aus den Quellen zusammengestellt und bearbeitet von ... Bern und Leipzig (Paul Haupt) 1926-1927 - New York (Lenox Hill Publishing) 1973 2 8° xvi-816 784.

34 HOSTIE Raymond S.I. *Leven en dood van de religieuze instituten. Psychosociologische benadering.* Brugge-Utrecht (Uitgeverij Emmaus) 1972 8° 388.

Sur la Compagnie de Jésus voir 176-179 et passim.
Traduction du livre signalé dans AHSI 42 (1973) n° 22.

35 *Introduzione allo studio delle Costituzioni S.I.* Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1973 8° 4 fascicules polycopiés. (= Subsidia 4).

ALDAMA Antonio M. de S.I. *Genesi ignaziana delle Costituzioni*, [IV]-12.
COSTA Maurizio M. S.I. *Costituzioni : esperienza ed ermeneutica*, 20.
IPARRAGUIRRE Ignacio S.I. *Camminare in spirito per la via delle Costituzioni*, [IV]-16.
BEYER Jean B. S.I. *Originalità e dipendenza delle Costituzioni*, [IV]-14.

36 JAGENEAU J. S.I. *De afschaffing van de Jezuïetenorde in 1773. Waarom ? Hoe ?* Brussel 1973 8° 82 polycopié.

37 KÖHLER Oskar. *Die Jesuiten und der moderne Zeitgeist.* Stimmen der Zeit 191 (1973) 461-467.

38 LORD Daniel S.I. et DONCŒUR Paul S.I. *Qu'est-ce qu'un jésuite ?* Montréal (Éditions Bellarmin) 1960 12° 64. (= Collection « Vivre » 54).

La première partie : LORD Daniel S.I. *Qu'est-ce qu'un jésuite* (6-40), est la traduction de la brochure : *These terrible Jesuits* (St. Louis 1928). La deuxième partie : DONCŒUR Paul S.I. *Qu'est-ce que la Compagnie de Jésus ?* (41-63), est la réédition abrégée de l'opuscule : *La Compagnie de Jésus* (Paris 1930). Les deux parties sont précédées d'une Introduction (3-5) par Raymond DUNN S.I.

39 MACALUSO Guido S.I. *Duecento anni fa il Breve Clementino « Dominus ac Redemptor ».* Ai nostri amici (1973) 187-196.

40 MARÍA Y CAMPOS Carlos de S.I. *Jesuitas.* México (Editorial Frumentum) 1962 8° 96.

41 MARCHAND J. *Les jésuites in aeternum.* Cahiers rationalistes 301 (1973) 357-358.

42 MARTIN A. Lynn. *The Jesuit mystique.* Sixteenth Century Journal (1973) Apr., 31-40.

43 MAURÍCIO Domingos S.I. *Bicentenário da supressão dos Jesuítas em 1773.* Brotéria 97 (1973) 147-166.

44 MELO Carlos de S.I. *The genesis and development of Loyola's vocation as founder of the Society of Jesus.* Ignis 1 (1972) 2, 12-22.
Présentation du livre signalé dans AHSI 35 (1966) nº 26.

45 MELO Carlos de S.I. *Jesuit foundational charism.* Ignis 2 (1973) 1, 3-13.

46 [MOMOSE Peter F. S.I.] *Jesuitto no mado* [La fenêtre du jésuite]. Tokyo (Chûô Shuppansha) 1967 12º 226.

47 ORELLA José Luis. *Las relaciones entre civilización y religión en la polêmica antijesuítica de V. Gioberti (1843-1849).* Letras de Deusto 1 (1971) 2, 41-81.

48 [PACHO Eulogio O. C. D.] *Storia della spiritualità moderna.* I. *La spiritualità della riforma e del barocco.* Roma (« Teresianum ») 1972 8º 174.
Voir : *La scuola ignaziana o gesuitica*, 106-118.

49 PASCAL Blaise. *Œuvres complètes.* Texte établi et annoté par Jacques CHEVALIER. Paris (Gallimard) 1954 12º xxx-1530. (= Bibliothèque de la Pléiade). — Réimpression 1969.
Voir : *Les Provinciales*, 657-904 ; *La suite des Provinciales*, 905-945.

50 PUTHENKALAM Joseph S.I. *Ishosaba* [Compagnie de Jésus]. Aleppy (Santa Kruse Press) 1955 8º 176 (en malayalam).
Après cinq chapitres de caractère général (1-136), deux chapitres spéciaux sur la Compagnie aux Indes (137-170).

51 RABUSKE Arthur S.I. *A suppressão da Companhia de Jesus em 1773, um dos fatos mais singulares na história da Igreja.* Perspectiva Teológica 5 (1973) 199-217 ; aussi dans : Estudos 33 (1973) 3, 29-49.

52 ROYO MARÍN Antonio. *Los grandes maestros de la vida espiritual. Historia de la espiritualidad cristiana.* Madrid (Editorial Católica) 1973 8º xii-498. (= Biblioteca de autores cristianos 347).
Voir : *Edad moderna. La escuela ignaciana*, 374-390 ; *Época contemporánea (Siglo XX). Escuela ignaciana*, 452-457.

53 SÁNCHEZ VALLEJO Félix S.I. *Duecento anni fa « moriva » la Compagnia di Gesù. Brevi appunti per una commemorazione bisecolare.* Gesuiti (1973-1974) 18-26.

54 *Scegliere la speranza.* Roma (Stella Matutina) 1973 12º 108. (= Collana di spiritualità ignaziana 1).
BERNARD Charles S.I. *La speranza apostolica nella Compagnia*, 9-33.
IPARRAGUIRRE Ignacio S.I. *Un combattimento per la speranza*, 35-59. Traduction de l'article signalé dans AHSI 38 (1969) nº 51, augmenté des p. 46-54 : *Caratteri della speranza ignaziana.*
COSTA Maurizio M. S.I. *Costituzioni e speranza*, 61-92.

55 SCHNEIDER Burkhart S.I. *Die Aufhebung des Jesuitenordens vor 200 Jahren.* Stimmen der Zeit 191 (1973) 443-460; aussi dans: Gehörtgelesen 20 (1973) 1057-1066.

56 *Servire nella Chiesa.* Roma (Stella Matutina) 1973 12º 158. (= Collana di spiritualità ignaziana 2).
DUMEIGE Gervais S.I. *La missione nella esperienza di S. Ignazio e nella vita della Compagnia*, 9-37.

IPARRAGUIRRE Ignacio S.I. *Gli Esercizi ignaziani, chiave e anima della missione propria del gesuita*, 39-56.

RAMBALDI Giuseppe S.I. *Sacerdotalità del servizio*, 57-84.

BEYER Giovanni B. S.I. *Vita religiosa e apostolato*, 85-99.

[ALDAMA Antonio M. de S.I.] *Sul voto di obbedienza speciale al Sommo Pontefice*, 101-124.

57 SRINIVASAN Thomas. *Sesu Sabhai Sarithiramum Sadhameyum* [Les jésuites. Leur histoire et leur activité]. Trichinopoly (St. Joseph's Industrial School Press) 1956 12° VI-128 (en tamil).

58 TERRIEN James S.I. *Historical inquiry into the tradition that to die in the Society of Jesus is a certain pledge of salvation.* Seattle (Seattle University) [1973] 8° IV-142.

Réimpression de l'édition de Woodstock, Md., 1874.

59 TRITZ Heinrich. *Die älteste Professformel der Redemptoristen und die Form des Scholastikergelübdes in der Gesellschaft Jesu.* Spicilegium historicum Congregationis SSmi Redemptoris 20 (1972) 336-348.

60 VERCRUYSSE J. E. S.I. *De eerste Jezuieten en de Lutherse Reformatie.* Studies over de spiritualiteit van de Jezuieten 2 [1973] 20-51.

61 WAIDER Heribert. *Der überlebte Untergang.* Unsere Schule (Canisius Kolleg Berlin) 25 (1973) 89-91 ; aussi dans : Freinberger Stimmen 44 (1973) 1, 9-11.

62 WILKENS G. S.I. *Gaandeweg tot de orde geroepen.* Studies over de Spiritualiteit van de Jezuieten 1 [1973] 17-71.

63 WOODROW Alain. *Y a-t-il encore des jésuites ?* Information catholique internationale 421 (1972) 11-26.

III. S. Ignace de Loyola.

Voir n° 11 12 24 35 44 54 56 253 305 411 863.

64 ANCILLI Ermanno O.C.D. *La preghiera nei grandi mistici del 500.* Dans : *La preghiera.* II (Milano, Àncora - Roma, Coletti 1967) 607-686.

Voir : *Preghiera ignaziana*, 609-616.

65 BARRY William A. S.I. *The experience of the first and second weeks of the Spiritual Exercises.* Review for Religious 32 (1973) 102-109.

66 BARTHES Roland. *Sade, Fourier, Loyola.* Paris (Éditions du Seuil) 1971 8° 192. (= Collection « Tel quel »).

Voir : *Loyola*, 43-80.

67 BERNARD Raymond E. S.I. *Ignatius Loyola, the saint who understood people.* St. Louis, Mo. (Queen's Work) 1956 12° 32.

68 BERNÁRDEZ José. *San Ignacio de Loyola.* Madrid (Apostolado de la prensa) 1959 12° 124. (= Vidas ejemplares).

69 BOTTEREAU Georges S.I. *Ignazio davanti a Dio.* Quaderni « C.I.S. » 7 (1973) 133-143.

70 BOTTEREAU Georges S.I. *La prière personnelle d'Ignace de Loyola.* Nouvelle revue théologique 95 (1973) 393-404.

71 CASTRO Fernando Pedreira de S.I. *Santo Inácio de Loiola fundador da Companhia de Jesus.* 2ª edição publicada no IV centenário de sua morte (1556-1956). São Paulo (Reis, Cardoso, Botelho S.A.) 1956 12º 54.

72 CHARMOT F. S.I. *La unión a Cristo en la acción.* Madrid (Ediciones Studium) 1964 8º 264.
Traduction du livre signalé dans AHSI 29 (1960) nº 495.

73 COATHALEM Hervé S.I. *Ignatian insight. A guide to the complete Spiritual Exercises.* Translated by Charles J. McCARTHY S.I. Taichung (Kuangchi) 1961 8º [XVI]-346 polycopié.
Traduction du livre signalé dans AHSI 34 (1965) nº 31.

74 CORLESS R. J. *The function of recollection in Theravadin and Ignatian ascesis.* Monastic Studies 8 (1972) 159-169.

75 CUSSON Gilles S.I. *Experiencia personal del ministerio de salvación. Biblia y Ejercicios espirituales.* Madrid (Apostolado de la prensa) Zaragoza (Hechos y dichos) 1973 8º 302.
Traduction du livre signalé dans AHSI 37 (1968) nº 44.

76 DAUSENDSCHÖN U. *Über Roland Barthes, Exercitia spiritualia und die strukturalistische Tätigkeit.* Sprache im technischen Zeitalter (1972) 245-249.
Cf. nº 111.

77 DHOTEL Jean-Claude S.I. *Qui es-tu Ignace de Loyola ?* Toulouse 1973 8º 80. (= Supplément à Vie chrétienne 155).

78 DIERICKX M. S.I. *Sint-Ignatius en de geest van de Jezuïetenorde.* Dans : *Aan de Dames en Heren Leden van de I.-V. als aandenken van de jubileumviering te Drongen in 1956* (Langemark, N. V. Vonksteen 1956) 10-32.

79 DIVVER Albert John. *Seventeenth-century French and English devotional poetry and the Ignatian paradigm.* University of Michigan, Ann Arbor 1972 162.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 33 (1972-73) 2368A.

80 DRÖGSLER Erich S.I. *Zen - ignatianisch.* Entschluß 28 (1973) 360-365.

81 DUDON Paul S.I. *Ye Su Hü Tsu Sheng Ignacio Ch'an. Saint Ignace de Loyola.* Taichung (Kuangchi) 1957 8º 212.
Traduction du livre signalé dans AHSI 5 (1936) nº 290.

82 DULLES Avery S.I. *The contemporary relevance of the Ignatian vision.* Ignis 2 (1973) 2, 4-11.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 43 (1973) nº 31.

83 DUMEIGE Gervais S.I. *Le rôle de l'Esprit et de la hiérarchie dans la vocation apostolique de saint Ignace de Loyola.* Quaderni « C.I.S. » 7 (1973) 97-123.

84 DUMEIGE Gervais S.I. *S. Ignazio di Loyola, Roma e la Compagnia di Gesù.* Vita consacrata 9 (1973) 513-528.

85 DUMINUCO Vincent J. S.I. *Ignatian spirituality and Jesuit education.* Entre-nous 249 (1973) 48-57.

86 *Los Ejercicios de san Ignacio para el hombre de hoy. Conferencias del V Curso internacional para directores de ejercicios.* Bogotá (Centro de espiritualidad) 1973 4º paginations diverses.
63 conférences de divers auteurs.

87 English John J. S.I. *Spiritual freedom. From an experience of the Ignatian Exercises to the art of spiritual direction.* Guelph, Ontario (Loyola House) 1973 8° 256.

88 Escobar Alfonso S.I. *San Ignacio de Loyola. El abanderado de la mayor gloria de Dios.* México (Buena prensa) 1956 12° 96.

89 Espinosa Clemente S.I. *Psicología de las adiciones.* Madrid (Obra de Ejercicios) 1966 12° 32. (= Persevera 98).

90 Espinosa Pólit Manuel M. S.I. *Los Ejercicios de san Ignacio a la luz de la Biblia y del Concilio. Comentario y meditaciones.* Quito (Edit. Ecuatoriana) 1972 8° 404.

91 F. de la Cigoña J. Ramón. *La deliberación comunitaria en la autobiografía de san Ignacio.* Manresa 45 (1973) 385-394.

92 Goicoechea Ángel. *Personalidad y obediencia en el hombre de hoy y en el pensamiento de san Ignacio de Loyola.* Lumen 14 (1965) 3-23.

93 Gonçalves Teresa Dias. *¿ Es cristológica la contemplación « ad amorem » ? Concepción ignaciana de Cristo, Dios-Hombre.* Manresa 45 (1973) 289-308.

94 Gouvernaire Jean S.I. *La spiritualité ignatienne.* Vie chrétienne (1973) avril, 4-8.

95 Guidetti Armando S.I. *Sulla soglia del libro degli Esercizi di sant'Ignazio.* Ambrosius 43 (1967) 171-185.

96 Häussler Friedrich S.I. *Der heilige Ignatius von Loyola, Stifter des Jesuitenordens.* Saarbrücken (Verlag für religiöses Schrifttum) 1956 8° 32. (= Die Kirche in ihren Heiligen und ihren bedeutendsten Persönlichkeiten).

97 Holland Frank S.I. *Christ wants more. Ignatian principles and ideals on prayer and action.* Cincinnati, Ohio (Xavier University) 1961 8° xvi-188 polycopié.

98 Hummelauer Franz von S.I. *The plan of the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola, from the « Puncta meditationum et contemplationum S. P. Ignatii ».* Manila 1967 12° vi-167.

99 Iparraguirre Ignacio S.I. *Historia de los Ejercicios de san Ignacio.* Vol. III. *Evolución en Europa durante el siglo XVII.* Roma (Institutum Hist. S.I.) 1973 8° 32*-590. (= Bibliotheca Instituti Historici S.I. 36).

100 Jiménez H.-Pinzón Francisco S.I. *El proceso psicológico de la conversión de san Ignacio.* Manresa 45 (1973) 145-170.

101 Kenealy Thomas L. S.I. *The spiritual function of poverty in the writings of Ignatius Loyola.* Catholic University of America, Washington 1972 288.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 33 (1972-73) 818A.

102 *The Kingdom.* The Way. Supplement 18 (1973) 116.
Peters William S.I. *The Kingdom : The text of the Exercise*, 6-16.
Peters William S.I. *The Exercise in the Jesuit tradition*, 17-27.
Ashton John S.I. *The Kingdom : The Scriptural background*, 28-37.
Rutterworth Robert S.I. *The Kingdom of Christ : Theological dimensions*, 38-51.
Molinari Paul S.I. *The place of the Kingdom in apostolic spirituality*, 52-63.
Hebblethwaite Peter S.I. *The Kingdom and the world*, 64-75.
Croft George S.I. *Psychological reflections on the Kingdom*, 76-83.

103 Kolb Viktor S.I. *Der Heilige Ignatius von Loyola, Stifter der Gesellschaft Jesu. Ein hellstrahlender Stern am Himmel der Heiligen. Ein Lebensbild.* Zum 400. Todestag (31. Juli 1556 - 31. Juli 1956) neu herausgegeben von Alois Bogsrucker S.I. Wien (Exerzitienhaus S.I.) 1956 12° 48.

104 Kurris F. S.I. *Ignatius in Parijs* (*1528-1535*). Studies over de Spiritualiteit van de Jezuieten 1 [1973] 99-103.

105 Longridge W.-H. S.S.J.E. - Tulumello Angelo S.I. *Gli Esercizi spirituali presentati da un anglicano.* Napoli (Edizioni Dehoniane) 1970 8° 152.

106 Lopetegui León S.I. *San Ignacio de Loyola* (*1491-1556*). Bilbao (Siglo de las misiones) [1956] 12° 36. (= Filmina 316).

107 Loyola Ignatius av. *Andliga Övningar.* Översättning Hans Jägerstad. Stockholm (Svenska Katolska Akademien) 1960 12° 164. (= Katolska klassiker i översättning 1).
Traduction suédoise des Exercices. A la fin voir : Jägerstad Hans. *Den helige Ignatius och de Andliga Övningarna*, 149-161.

108 *Duhovna Vaje Svetega Očeta Ignacija Lojolskega.* Prevedel Duhovni [Venčeslav Vrtovec] Družve Jezusove. Gorica (Izdala Goriška Mohorjeva Družba) 1961 12° 162.
Traduction slovène des Exercices.

109 *Duchovné Cvičenia sv. Ignáca z Loyoly.* V slovenskom preklade P. Rudolfa Mikuša S.I. 2. vydanie. Rím (Sv. Cyril a Metod) 1961 12° xl-180. (= Základy 3).
Traduction slovaque des Exercices. Édition et introduction (*Úvod*, vii-xl) est du P. Štefan Senčík S.I.

110 Loyola S. Ignazio di. *Esercizi spirituali.* Tradotti e annotati dal P. Vincenzo Insolera S.I. Roma (Stella Matutina) 1964 12° 188.

111 Loyola Saint Ignace de. *Exercices spirituels.* Traduits de l'espagnol par Jean Ristat. Paris (Union générale d'éditions) 1972 12° 188. (= Le monde en 10-18).
La préface (5-53) de Roland Barthes est précédemment parue comme article : *Comment parler à Dieu.* Tel quel 38 (1969) 32-53.

112 *Exercícios espirituais de santo Inácio de Loiola.* Tradução do Autógrafo espanhol pelo P. Vital Dias Pereira S.I. Porto (Apostolado da imprensa) 1966 16° 216.

113 *Sant Ignas ka Adhyatmik Sadhna Granth* [Exercices spirituels de S.I.]. Ranchi (D.S.S. Book Depot) 1970 8° x-142.
Traduction en hindi du P. Vincent Francis S.I.

114 Loyola Ignatius of. *Shen Ts'ao. The Spiritual Exercises.* Translated by J. Wang Chang-Chih S.I. Taichung (Kuangchi) 1960 12° 180.

115 *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius.* A new translation of Thomas Corbishley S.I. London (Burns and Oates) 1963 12° 124. (= The Golden Library).

116 Marcuse Ludwig. *Ignatius von Loyola. Ein Soldat der Kirche.* Zürich (Diogenes Verlag) 1973 8° 328. (= Diogenes-Taschenbuch 21/5).
Cf. AHSI 25 (1956) n° 545.

117 MAUMIGNY René de S.I. *Kaku inoru beshi. - Méthodes d'oraison des Exercices de saint Ignace.* Tokyo (Chûô shuppansha) 1958 12° 150. - 2e édition 1962.

L'original est de 1917.

118 MEER H. van der S.I. *Contestatie en « agere contra ». Een studie over Ignatius van Loyola.* Studies over de spiritualiteit van de Jezuieten 2 [1973] 52-73.

119 MENASCÈ E. *Note su Ignatius his Conclave.* Dans : *Studi machiavelliani* (Verona, Facoltà di economia 1972) 473-521.

Cf. AHSI 39 (1970) n° 19.

120 MOYERSOEN J. B. S.I. *Ignatiana*, n° 1, August 1955 - n° 12, July 1956. Published by ... Ranchi (Manresa House) 8° 252.

Signalons les contributions principales de cette publication centenaire :

RAHNER Hugo S.I. *The vision of La Storta*, 5-8. Traduction abrégée, cf. AHSI 23 (1954) n° 397.

DE LETTER P. S.I. *St. Ignatius and India*, 12-16 29-34 55-61. Cf. AHSI 26 (1957) n° 441.

[MOYERSOEN J. B. S.I.] *A Self-portrait*, 17-20 38-40 62-64 78-81 106-108 126-128. Commentaire des Constitutions IX 2.

MOYERSOEN J. B. S.I. *Notes on the Spiritual Exercises*, 23-28 50-54 74-77 96-100 113-117 132-136.

CORREIA-AFONSO R. S.I. *The Spiritual Diary of St. Ignatius*, 44-47 66-69.

DOWNING T. S.I. *The personal magnetism of St. Ignatius*, 48-50.

COOK Walter A. S.I. *Committed to the apostolate*, 81-84.

MOLINA Th. S.I. *University career of St. Ignatius*, 87-91.

MATTHYS Fr. S.I. *The military character of Ignatius's spirituality*, 91-96. Résumé de l'article : VAN ISEGHEM Edmund S.I. *Het militaire bij Ignatius van Loyola.* De Pilgrim 18 Jan. 1955.

DUPONT G. S.I. *Thoughts on the Ignatian spirit*, 100-103.

MOLINA Th. S.I. *St. Ignatius - recruiting officer of Christ's army*, 123-125.

SONTAG P. J. S.I. *The Ignatian Christus-Bild*, 130-132.

TORFS L. S.I. *The application of the senses*, 137-139.

The mind of our Holy Father on poverty, 141-148.

SUNDARAM Lawrence S.I. « ... *Like the Angels* », 157-162.

MOYERSOEN J. B. S.I. *The mind of St. Ignatius on prayer*, 162-169.

SCHILLEBEECKX L. S.I. *Service out of love*, 169-172.

POLET N. S.I. *The Spiritual Exercises and union with God*, 177-181.

The mind of our Holy Founder on our external manner of life, 181-186.

HOGBIN J. S.I. *The mind of our Founder on our ministries*, 211-216.

BRAGANZA Joseph A. S.I. *Ignatian prayer and activity*, 219-226.

SCHILLEBEECKX L. S.I. *The mind of Saint Ignatius on government in the Society*, 232-238.

VERMASSEN R. S.I. *Contemplation*, 238-244.

VERCRUYSSE O. S.I. *Our Creator and Lord Jesus Christ*, 244-249.

121 O'FLAHERTY Vincent J. S.I. *Renewal : Call and response.* Studies on the Spirituality of Jesuits 5 (1973) 1-2, VI-82.

Voir : *The role of the Superior general according to St. Ignatius*, 12-20. ; *The call to « Metanoia » in the spirit of the Exercises*, 55-74.

122 ORDÓÑEZ Valeriano S.I. *Íñigo, defensor de Pamplona.* Pamplona (Diputación foral de Navarra) 1973 8° 32. (= Navarra 160).

123 PARDO CANALÍS E. *San Ignacio de Loyola y el cardenal Ludovisi.* Goya 93 (1969) 191.

Sur une médaille de S. Ignace.

124 PENNING DE VRIES Piet S.I. *All or nothing : Carmelite spirituality against an Ignatian background.* Spiritual Life 17 (1971) 59-79.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 30 (1961) n° 484.

125 PENNING DE VRIES Piet S.I. *Discernment of spirits, according to the life and teachings of St. Ignatius of Loyola.* New York (Exposition Press) 1973 8° IV-252.

Traduction du livre signalé dans AHSI 33 (1964) n° 86, augmentée dans la 2e partie par l'insertion de trois autres articles de l'auteur, c'est-à-dire : chap. 3. *Experience of God*, 101-121, est la traduction de l'article signalé dans AHSI 39 (1970) n° 36 ; chap. 6. *Women in Ignatius's life*, 153-172, est la traduction de l'article signalé dans AHSI 39 (1970) n° 39 ; chap. 7. *Protestants and other spiritual innovators*, 173-200, est la réédition de l'article signalé dans AHSI 40 (1971) n° 38.

126 PRZYWARA Erich S.I. *Die Antwort eines Jesuiten. Was ist Geist des hl. Ignatius ?* Dans : ID. *In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit* (Nürnberg, Glock und Lutz 1955) 18-28.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 23 (1954) n° 395.

127 PUIG Ignacio S I. *St. Ignatius in Manresa.* Barcelona (Gráficas Templarios) [1953] 12° [12].

Traduction abrégée du fascicule signalé dans AHSI 23 (1954) n° 396.

128 PUYADA N. S.I. *El Principio y Fundamento.* Mendoza (Secretariado de Ejercicios E.) [1972] 12° 22.

129 RAHNER Hugo S.I. *Notes pour l'étude des Exercices.* Aulnay-sous-Bois (Imp. Pineda) 1958 8° 80.

Cf. AHSI 40 (1971) n° 41.

130 RASQUINHA Denis S.I. *Loyolacho Santh Inas.* Mangalore (Jesu Rai) 1956 8° IV-70. (= Jejuit Bhaktavol 1) (en konkani).

131 RAVIER André S.I. *Les chroniques saint Ignace de Loyola.* Paris (Nouvelle Librairie de France) 1973 8° 336.

132 RAVIER André S.I. *Comment le pèlerin Inigo en vint à rédiger les Constitutions d'un ordre religieux.* Entre-nous 249 (1973) 12-41.

133 RAVIER André S.I. *Mystérieux Loyola.* Nouvelle revue des Deux Mondes (1973) juillet, 10-22.

134 RAVIER André S.I. *1541-1556. Les quinze années ignaciennes de la Compagnie de Jésus.* Quaderni « C.I.S. » 7 (1973) 1-20.

135 REYPENS L. S.I. *Keurdienst in het koningsvendel. Bij het vierde eeuwfeest van Ignatius' dood.* Tielt (Druk Lannoo) 1956 8° 64.

136 RIBAS Isidoro S.I. *Indifferentia apud S. Ignatium de Loyola.* Shingaku Kenkyû 11 (1961) 34-44.

137 RONDET Michel S.I. *Les Exercices spirituels.* Entre-nous 249 (1973) 42-47.

138 ROTSAERT Mark. *Les premiers contacts de saint Ignace avec l'érasmisme espagnol.* Revue d'histoire de la spiritualité 49 (1973) 443-464.

139 ROYO MILLÁN Aurora R.J.M. « *Contemplativo en la acción* » (*Semblanza espiritual de san Ignacio*). Teología espiritual 17 (1973) 327-366.

140 RUFFINI Attilio. *Teologia della verità* (*Domenico Guzmán*), *dell'umiltà* (*Francesco d'Assisi*), *dell'azione* (*Ignazio di Loyola*), *della carità* (*Giacomo Cusmano*). Verona (Editrice STEI) 1971 8° 122.

Voir : *La teologia dell'azione. Ignazio di Loyola* (*1491-1556*), 65-91.

141 RUIZ JURADO M. S.I. *La perspectiva de san Ignacio en su visión del mundo y su influjo en el modo de ser de la Compañía.* Manresa 45 (1973) 241-262.

142 SCHIAVONE Pietro S.I. *Lo Spirito Santo maestro interiore negli scritti di S. Ignazio di Loyola.* Excerpta ex dissertatione ad lauream in Pont. Fac. Theol. S. Aloisii ad Pausilypum. Neapoli (Ignatianum) 1971 8° XIV-62.

143 *The Spiritual Exercises and Scripture.* Ignis, Special issue 6 (1973) May, 32.

MOLLAT Donatien S.I. *The use of Sacred Scripture in the Exercises according to modern exegesis,* 5-12.

STANLEY David M. S.I. *Sacred Scripture and the Spiritual Exercises,* 13-23.

LYONNET Stanislas S.I. *A scriptural presentation on the Principle and Foundation,* 24-32.

144 Stagione. Lettere e arti 15 (1958) 36. Numero speciale per il IV centenario di S. Ignazio di Loyola.

MARUSSI Roberto. *Quattro secoli di apostolato,* 6-10.
DOSSI Luigi S.I. *Ignazio di Loyola,* 10-21.
BARGELLINI Piero. *Iñigo uomo simpatico,* 21-25.
DELL'ARCO Mario. *Sant'Ignazio a Roma,* 25-29.
MONTANARI Primo. *Questa cieca obbedienza,* 29-33.

145 STALDER Robert S.I. *Die Christuserfahrung des Ignatius von Loyola.* Internationale katholische Zeitschrift 2 (1973) 239-250.

146 TRUHLAR Carolus Vladimirus S.I. *Antinomiae vitae spiritualis.* Editio 3ª recognita. Romae (Pont. Univ. Greg.) 1961 8° IV-282. (= Collectanea spiritualia 4).

Voir : « *In actione contemplativus* », 129-157.

Antinomie della vita spirituale. Padova (Gregoriana) 1967 12° 430. (= Itineraria in Deum 4).

Voir : « *Contemplativo nell'azione* », 207-255.
Cf. AHSI 33 (1964) n° 101.

147 VALLE A. *Le « Regulae Societatis Jesu » di S. Ignazio e le « Regulae a charitate nuncupatae » di Antonio Rosmini.* Rivista rosminiana di filosofia e di cultura 67 (1973) 119-136.

148 VERCRUYSSE O. S.I. *Our Creator and Lord Jesus Christ.* Ignis 2 (1973) 2, 16-22.

Réédition de l'article signalé au n° 120.

149 VIOLA Roberto S.I. *Ignacio de Loyola. El caballero. El santo.* [Montevideo] (Impr. Mercur) [1956] 8° 38.

150 WALDENFELS Hans S.I. *De conceptu indifferentiae (S. Ignatius de Loyola et traditio ecclesiastica).* Shingaku Kenkyû 11 (1961) 45-62.

151 X. X. *La deliberación comunitaria según san Ignacio de Loyola.* Vida sobrenatural 52 (1972) 441-457.

152 ZARRA Titta. *L'hidalgo (Ignazio di Loyola 1491-1556).* Ecclesia Mater 11 (1973) 1, 46-51.

IV. Histoire culturelle.

a) *Activité apostolique.*

153 CAPRILE G. S.I. *Al servizio della Chiesa. I documenti pontifici riguardanti le Congregazioni Mariane da S. Pio X a Pio XII.* Raccolti dal P. ... Roma (Stella Matutina) 1954 8° XVI-260.

Al servizio della Chiesa. II. *I documenti pontifici riguardanti le Congregazioni Mariane dal 1954 al 1958.* Raccolti dal P. ... Roma (Stella Matutina) 1958 8° VIII-80.

154 EASTWELL R.H. S.I. *Pioneers in the lay apostolate. The Sodalities of Our Lady: 1563-1963.* London (Sodality Central Office) 1963 8° 36.

155 ESPINOSA Clemente S.I. *Magisterio pontificio sobre las Congregaciones Marianas.* 2ª edición aumentada y notablemente mejorada. Bilbao (Mensajero) 1965 12° 560.

La première édition: Madrid (Secretariado Nacional de Congregaciones Marianas) 1959 12° 472.

156 *MC - gestern und heute. Kurze Selbstdarstellung der Marianischen Kongregation anläßlich des 400. Jubiläums der Gründung der Prima Primaria in Rom, 1563-1963.* Augsburg (Augsburger Druck- und Verlagshaus) 1963 8° 48.

STIERLI Josef S.I. *Weg und Werk von vierhundert Jahren*, 7-23.

SCHATZ Klaus S.I. *MC - eine Antwort auf die religiös-geistigen und aszetischen Anliegen der Zeit*, 24-32.

157 MCMENAMY F. X. S.I. *The Sacred Heart and the Society of Jesus.* Revised edition. Chicago (Apostleship of prayer) 1954 12° 32.

158 STIERLI Josef S.I. *La Congrégation Mariale, sa structure spirituelle, sa dévotion envers Notre Dame.* Paris (Secrétariat National des C.M.) 1960 8° 48 (= Cahiers Notre Dame 31-32)

La devoción a la Virgen en la Congregación. Madrid 1962 8° 40. (= Dirigentes 169).

De geestelijke structuur van de Mariacongregatie. - Het mariaal karakter van de Mariacongregatie. Nijmegen-Brugge (Secretariaat M.C.) 1963 8° 32-32. (= Brochurenreeks Mariacongregatie 1-2).

Struttura spirituale della Congregazione Mariana e sua devozione alla Madonna. D.C.M. 18 (1964) 114-121 233-255.

Traductions du fascicule signalé dans AHSI 31 (1962) n° 257.

159 TESTORE Celestino S.I. *Le Congregazioni Mariane.* Dans: *Mariologia.* III. *Maria nella vita e nella cristianità* (Torino, Marietti 1958) 151-162.

160 VOGEL Anton S.I. *Geschichte der Marianischen Kongregation.* Dans: ID. *In deiner Hand. Die Marianische Kongregation im Dienst der Kirche* (Wien, Zentralstelle für Marianische Kongregationen 1958) 16-28.

Catéchétique: 602 (Ledesma), 634 (Macherentius).

Congrégations Mariales: 200 210 (Espagne), 243 (Italie), 288 (Argentine), 296 (Brésil), 319 (Colombie), 349 (Pérou).

Dévotion au Cœur de Jésus: 439 (Borja), 593 (La Colombière), 663 (Ordeñana), 934 (Teilhard de Chardin).

Périodiques: 194 (Allemagne), 246 (Italie).

b) *Missions*

161 MIANECKI Paul S.I. *Pioniere der Menschlichkeit.* Berlin (Morus-Verlag) 1959 12° 32. (= Morus-Kleinschriften 39).

Voir : *Peter Claver und die Negerfrage*, 9-13 ; *Franz Xaver und die Völker Asiens*, 14-18 (Cf. AHSI 32 [1963] n° 832) ; *Missionare in China*, 19-22 ; « *Jesuitenstaat* » *unter den Indianern*, 23-26.

Pays de missions : 283-287 (Amérique), 290-292 (Argentine), 293 (Bolivie), 294 297 298 303 (Brésil), 306-308 310 312 313 315 (Canada), 318 (Chili), 334-337 345 (Mexique), 346 347 (Paraguay), 351-361 (Chine), 362-370 (Indes), 371 372 (Indonésie), 373-391 (Japon), 392 (Liban), 393 394 (Philippines), 396 (Vietnam), 397-401 (Afrique), 402 (Océanie).

Missionnaires : 423 (Barreira), 466 (Cardim), 474 (Cheng Wei-hsin), 475-477 (Claver), 494-496 (De Nobili), 506 (Éder), 507 (Esteban), 512 (Fernandes), 516 (Foureau), 519 (Fridelli), 520 (Fuentes), 530 (Góis), 534 535 (González de Santa Cruz), 576 (Intorcetta), 580 581 (Jogues), 585 (Kino), 594 (Lalemant), 608 (Linck), 646 (Miki), 729 730 (Rhodes), 732 733 (Ricci), 736 737 (Rodrigues), 760 (Sanvitores), 940 (Torres), 952 (Van Hencxthoven), 976-984 (Xavier).

c) *Pédagogie.*

162 *Georgetown papers on Jesuit education.* Washington (Georgetown University) 1966 8° 32 polycopié.

DONOHUE John W. S.I. *The Christian intellectual aspirations of a Jesuit Institution of higher education*, 1-11.

McGRATH Brian A. S.I. *Principles and traditions of Jesuit education*, 12-20.

DONOVAN Charles F. S.I. *Piety and intellect* : *the dual aim of Jesuit education*, 21-32.

163 HSIUNG KUANG-YI. *Yesuhuiti Kiaoyüfa. The Jesuit system of education.* Taichung (Kuangchi) [1965] 12° 146.

164 LA TORRE Manuel de S.I. *Criterios de selección de ministerios de acción educativa de la Compañía de Jesús.* Dans : *Estudio de los colegios de la Compañía de Jesús en México* (México 1968) 289-308 polycopié.

165 MAURER Eugenio S.I. *Objetivos de la acción educativa de la Compañía a lo largo de su historia.* Dans : *Estudio de los colegios de la Compañía de Jesús en México* (México 1968) 141-287 polycopié.

166 TROSSARELLI F. S.I. *La pedagogia dei gesuiti dalla tradizione ad oggi.* Didattica 16 (1973) settembre, 1-52.

Voir n° 85 (Loyola).

Collèges et Universités : 183 185 187 191-193 (Allemagne), 196 (Autriche), 201 (Espagne), 216 217 223 (France), 247 (Italie), 257 258 260 261 (Lituanie), 267 268 (Portugal), 279 (Tchécoslovaquie), 311 (Canada), 324 (Équateur), 327 328 330-332 (États-Unis), 333 (Jamaïque), 341 344 (Mexique), 361 (Chine), 365 366 369 (Indes), 288 390 (Japon).

Séminaires : 183 184 (Allemagne) 195 (Autriche), 242 248-250 255 (Italie), 282 (Yougoslavie), 317 (Chili), 358 (Chine), 368 (Indes), 372 (Indonésie).

d) *Sciences ecclésiastiques.*

167 ARANGO PUERTA Gerardo S.I. *Deseo natural de ver a Dios. Contribución a la historia da la teología católica del siglo XX.* Ecclesiastica Xaveriana 23 (1973) 2, 72-138 ; 3, 3-81.
Voir : *Pierre Rousselot*, 2, 96-138 ; *José Maréchal S.I.*, 3, 3-43.

168 BACIERO Carlos S.I. *Los problemas de la subsistencia creada en Suárez, Vázquez y Lugo.* Miscelánea Comillas 30 (1972) 205-243.

169 BÉRUBÉ Camille O.F.M.Cap. *Dynamisme psychologique et existence de Dieu chez Jean Duns Scot, J. Maréchal et B. Lonergan.* Antonianum 48 (1973) 5-45.

170 BOYLE John Phillips. *Faith and community in the ethical theory of Karl Rahner and Bernard Lonergan.* Fordham University, New York 1972 338.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 33 (1972-73) 386A.

171 CAPORALE Vincenzo S.I. *Dimensione antropologica della cristologia moderna.* Napoli (M. D'Auria) 1973 8° 112.
Voir : *Coscienza e scienza umana di Gesù secondo K. Rahner*, 39-48 ; *P. Schoonenberg : unica persona umana nel Cristo*, 54-66 ; *La cristologia « trascendentale » di K. Rahner*, 91-101.

172 GLOWIENKA Emerine. *Notes on consciousness in matter.* New Scholasticism 43 (1969) 602-613.
Voir : *Teilhard and consciousness*, 609-610 ; *Rahner and transcendental a priori*, 610-612.

173 GUERBER Jean S.I. *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne. L'abbé Gousset et ses précurseurs (1785-1832).* Dissertatio ad lauream in facultate theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae. Roma (Typis P.U.G.) 1973 8° xx-378.
Voir : *Le « Prêtre sanctifié » de C.-E. Pallavicini*, 126-170 ; *Diessbach et ses disciples*, 171-203 (*Don Louis Virginio*, 180-182 ; *Virginio à Paris*, 183-187 ; *Le Père Louis Donche*, 193-197).

174 McCOOL Gerald A. S.I. *The philosophical theology of Rahner and Lonergan.* Dans : *God knowable and unknowable* (New York, Fordham University Press 1973) 123-157.

175 MARRANZINI Alfredo S.I. *Il problema cristologico d'oggi. Panoramica storica.* Asprenas 20 (1973) 332-351.
Voir : *« L'unità unita » di K. Rahner*, 337-338 ; *« Un Dio di uomini » di Schoonenberg*, 343-349.

176 SCHAUF Heribert. *Zur Textgeschichte grundlegender Aussagen aus « Lumen Gentium » über das Bischofskollegium. Sebastian Tromp S. I. gewidmet.* Archiv für katholisches Kirchenrecht (1972) 5-147.
En dehors des longs passages sur les contributions du P. Tromp (10-12 43-46 101-108 114-117 125-126 133-134) on y traite aussi sur le rôle des PP. Bertrams (75-78), Rahner (84-94) et Salaverri (78-80 82-84 94-95).

177 VRÁNA Karel. *The ecumenical sense of culture in J. A. Comenius.* Dans : *Comenius* (New York, Czechoslovak Society of Arts and Sciences in America 1972) 162-173.
Voir : *Comenius and the Jesuits*, 170-172.

Ascétique et mystique : 11 12 42 48 52 54 56 (Hist. gén.), 64 69 70 72 74 78 80 83 94 97 100 101 118 120 124-126 136 139-142 145 146 148 150 151 (Loyola),

205 (Espagne), 405 (Dictionnaires), 438 439 442 (Borja), 521 522 (Gagliardi), 584 (Judde), 596 (La Puente), 661 (Nieremberg).

Exercices spirituels : 65 73 75 76 86 87 89 90 93 95 98 99 102 105 107-115 117 120-122 129 137 143 (Loyola), 863 (Teilhard de Chardin).

Théologie : 188 (Allemagne), 214 (France), 427 428 (Bellarmino), 436 (Billot), 517 518 (Franzelin), 526 (Gil), 527 (Godinho), 540 (Grizogon), 600 (La Taille), 603 604 (Lessius), 610-614 616-618 623 624 (Lonergan), 629 630 (Lubac), 669 (Petau), 687-721 (Rahner), 763 765 (Schoonenberg), 782 785 786 788 (Suárez), 793-937 passim (Teilhard de Chardin), 943-947 (Tyrrell).

Théologie morale : 650 (Molina), 756-758 (Sánchez), 955 (Vázquez).

Études bibliques : 583 (Jousse), 639 (Mariana), 764 (Schoonenberg).

Philosophie : 236 (Italie), 268 (Portugal), 299 (Brésil), 434 (Berthier), 607 (Liauksminas), 609 615 619-622 625 (Lonergan), 626 (Lotz), 651-655 (Monteiro), 684 (Przywara), 698 699 709 721 (Rahner), 743 (Roldán), 779-781 783 784 787 789 (Suárez), 793-937 passim (Teilhard de Chardin), 941 (Tournemine).

e) *Sciences profanes.*

178 Van de Vyver O. S.I. *Lunar maps of the XVIIth century*. Vatican Observatory Publications 1 (1971) 69-83 et 32 fig.

Entre autres sur Kircher, Scheiner, Riccioli, Grimaldi, Stansel, Malapert.

Astronomie : 770 (Secchi).

Cartographie : 383 (Japon), 519 (Fridelli).

Économie : 201 (Espagne), 251 (Italie), 314 (Canada), 334 336 343 (Mexique).

Historiographie : 292 (Argentine), 412 (Acosta), 473 (Charlevoix), 478-485 (Clavijero), 489 (Conca), 506 (Éder), 545 (Hevenesi), 582 (Jolís), 587 (Kojalavičius), 601 (Laymann), 608 (Linck), 666 (Paucke), 723 (Raynal), 771 (Skarga), 956-958 (Velasco).

Mathématiques : 746 (Saccheri), 749 (Saint-Vincent).

Médecine : 232 (Hongrie), 283 (Amérique).

Optique : 539 (Grimaldi), 638 (Marci de Kronland).

Politique : 659 (Murray).

Sciences : 647 648 (Molina).

f) *Littératures.*

179 Griffin Nigel. *Some Jesuit theatre manuscripts*. Humanitas 23-24 (1971-1972) 427-434.

Voir nº 79 (Loyola), 206 208 (Espagne), 235 (Italie), 264 (Pologne), 272 (Portugal), 323 (Équateur), 413 414 (Anchieta), 418 (Arteaga), 424 (Bartoli), 449 450 (Bresciani), 505 (Drexel) 537 538 (Gracián), 546-572 (Hopkins), 577 (Isla), 598 599 (Larramendi), 631 (Lubrano), 722 (Rapin), 761 (Sarbiewski), 772 773 (Southwell), 774-778 (Spee), 938 (Tesauro), 939 (Tiraboschi), 964-971 (Vieira).

Théâtre scolaire : 248 (Italie), 264 (Pologne), 419 (Avancini), 435 (Bidermann), 959 (Venegas).

Philologie : 204 (Espagne), 373 374 (Japan), 409 (Biographies), 536 (González Holguín), 544 (Hervás y Panduro), 729 (Rhodes), 736 (Rodrigues), 750-753 (Sajnovics).

g) *Arts.*

180 McNaspy Clement J. S.I. *Art in Jesuit life*. Studies in the Spirituality of Jesuits 5 (1973) 93-111.

Voir nº 265 (Pologne), 280 (Tchécoslovaquie).

Architecture : 181 189 (Allemagne), 218 225 (France), 240 245 252 (Italie), 320 322 (Colombie), 329 (États-Unis).

Peinture : 213 (France), 237 (Italie), 357 (Chine), 469 (Castiglione), 641 (Martellange), 664 (Páramo), 673 (Poggeschi), 961-963 (Venzo).
Iconographie : 244 (Italie), 266 (Portugal).
Musique et chants religieux : 222 (France), 377 (Japon), 497-499 (De Santi).

V. Histoire par pays.

a) Europe.

Allemagne.

Voir nº 3 14 249 250 266 283.

181 BURR Viktor. *Der Bibliothekssaal im ehemaligen Jesuitenkolleg in Ellwangen-Jagst.* Dans : *Aus Archiv und Bibliothek* (Weißenhorn, A. H. Konrad 1969) 168-174.

182 DUHR Bernhard S.I. *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge.* 4 Bde in 6 Teilen. Freiburg (Herder) 1907-1928 - New York (Lenox Hill Publishing) 1973.

183 HOLZAPFEL Helmut. *Das katholische Schulwesen in der Nordischen Mission. Zur Geschichte der norddeutschen Diaspora nach der Glaubensspaltung.* Paderborn (Bonifatius-Druckerei) 1973 8º 194.

Voir : *Die Sorge der Jesuiten um Schule und Jugend in Dänemark und Schleswig-Holstein*, 9-57 ; *Das nordische Vorseminar in Schwerin*, 58-150.

184 HOLZBAUER Karl S.I. *Erzbischöfliches Seminar St. Paul, Nürnberg.* Nürnberg (Sebaldus-Verlag) 1964 8º 64.

185 *Ingolstadt, Landshut, München. Der Weg einer Universität.* Regensburg (F. Pustet) 1973 8º 98.

HUBENSTEINER Benno. *Am Beispiel Ingolstadt. Kirche und Kultur im alten Bayern*, 9-30.

SCHWEIGER Georg. *Größe und Grenze der Theologie. Aufgezeigt an fünfhundert Jahren Geschichte einer theologischen Fakultät*, 51-78.

186 KLUYSKENS Jacques. *Les années passées par Juste Lipse chez les jésuites à Cologne. Étude critique.* AHSI 42 (1973) 312-331.

187 LOGERMANN Karl-Heinz. *Personalbibliographien von Professoren der Philosophischen Fakultät der Alma Mater Julia Wirceburgensis von 1582-1803 (Mathematik, Experimentalphysik, Botanik, Chemie, Naturgeschichte).* Inaugural-Dissertation. Erlangen 1970 8º 146 polycopié.

188 McCOOL Gerald A. S.I. *Recent trends in German scholasticism : Brunner and Lotz.* International Philosophical Quarterly 1 (1961) 668-682.

Influence of Karl Rahner, 670-671 ; *August Brunner*, 671-676 ; *Johannes B. Lotz*, 676-681.

189 OEYEN Christian. *Die altkatholische Christuskirche.* Dans : *Gedenkschrift zum hundertjährigen Bestehen der Alt-Katholischen Kirchengemeinde Konstanz 1873-1973* (Konstanz, Druckerei Kuttruff 1973) 71-76.

Église de l'ancienne Compagnie, construite par le Frère Stephan Huber en 1604-1607.

190 OSWALD Josef. *Die staatliche Bibliothek Passau.* Passau (Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung) 1973 4º 38. (= Neue Veröffentlichung des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 32).

191 PAULER-v. HOFER Irene. *Personalbibliographien der Professoren an der Philosophischen Fakultät der Academia Ottoniana und der Universitas Ottoniano-Fridericiana Bambergensis von 1646-1664 und 1770-1803.* Inaugural-Dissertation. Erlangen 1971 8º 280 polycopié.

192 STOSIEK Winfried. *Die Personalbibliographien der Professoren der aristotelischen Physik in der Philosophischen Fakultät der Alma Mater Julia Wirceburgensis von 1582-1773.* Inaugural-Dissertation. Erlangen 1972 8º 212 polycopié.

193 UHLENBROCK Gudrun. *Personalbibliographien von Professoren der Philosophischen Fakultät der Alma Mater Julia Wirceburgensis von 1582-1803.* Inaugural-Dissertation. Erlangen 1973 8º 298 polycopié.

194 WIEDENMANN Ludwig S.I. *1873-1973. Die katholischen Missionen.* Die katholischen Missionen 92 (1973) 111-112.

Autriche.

195 *Das Collegium Canisianum in Innsbruck.* Sonderheft des Korrespondenzblattes. Innsbruck 1959 8º 64.

JUNGMANN Josef Andreas S.I. *Ein verflossenes Jahrhundert*, 3-6.
RAHNER Hugo S.I. *Die theologische Fakultät*, 30-33.
CORETH Emerich S.I. *Das philosophische Institut*, 33-35.

196 KOLLMANN Johann. *Die Matrikel der Universität Innsbruck.* 2. Band. *Matricula theologica.* 2. Teil. *1701-1735.* Bearbeitet von ... Innsbruck (Universitätsverlag Wagner) 1972 8º xc-302.

Cf. AHSI 25 (1966) nº 101.

197 TROLL-OBERGFELL Bruno S.I. *Über die natürliche Verjüngerung des Baumbestandes in einem Park in Linz.* Naturkundliches Jahrbuch der Stadt Linz (1965) 121-124.

Belgique.

Voir nº 403 407.

198 DIERICKX G. S.I. *La restructuration d'une organisation religieuse comme processus politique.* Documents de sociologie politique du phénomène religieux 1 (1970) 91-106.

Sur l'organisation de la province septentrionale belge.

Espagne.

Voir nº 14.

199 ARTOLA Antonio M. *A los 450 años de la permanencia ignaciana de Manresa.* Surge 31 (1973) 227-237.

200 *1889-1964. Bodas de diamante. 75 años de existencia. Congregación de la Inmaculada Virgen María y san Estanislao de Kostka de Madrid.* Madrid (Blass) 1964 4º 52.

201 BORRÀS I FELIU Antoni S.I. *Bases econòmiques del col·legi de Sant Pau de València durant el segle XVI.* Dans : *VIII Congreso de historia de la Corona de Aragón.* III. *La Corona de Aragón en el siglo XVI.* Vol. I. (Valencia, Artes Gráficas 1973) 35-70.

202 FERRER BENIMELI José A. S.I. *La expulsión de los jesuitas por Carlos III.* Historia y vida 62 (1973) 30-48.

203 Gaviña Ramón S.I. *El castillo de Javier.* Bilbao (Siglo de las misiones) 1956 12° 56. (= Filmina 420).

204 Kagan Richard L. *Il latino nella Castiglia del XVII e XVIII secolo.* Rivista storica italiana 85 (1973) 297-319.

L'auteur s'est proposé, en second lieu, d'examiner « la position et l'influence de la Compagnie de Jésus » sur ce terrain.

205 Marcos Villanueva Balbino S.I. *La ascética de los jesuitas en los autos sacramentales de Calderón.* Bilbao (Universidad de Deusto) 1973 8° 316. (= Publicaciones de la Universidad de Deusto, Filosofía y letras 2).

CR. Manresa 45 (1973) 416 (Granero).

206 Martí Antonio. *La preceptiva retórica española en el siglo de oro.* Madrid (Gredos) 1972 8° 346. (= Biblioteca románica hispánica. Tratados y monografías 12).

Los autores de retórica de la Compañía de Jesús, 234-258 ; *Baltasar Gracián*, 285-290.

207 Martínez Goñi Faustino. *Un pèlerinage développe l'esprit religieux en Espagne. La « Javeriada » ou Marche sur Xavier.* Le Christ au Monde 17 (1972) 135-147.

208 Palacín Gregorio B. *La literatura española del siglo XVIII y la Compañía de Jesús.* Letras de Deusto 3 (1973) 1, 145-157.

209 Revuelta González Manuel S.I. *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX.* Madrid (C.S.I.C. Escuela de historia moderna) 1973 8° xvi-518. (= Historia de España en el mundo moderno 4).

Voir : *Las decisiones de las Cortes acerca de los religiosos* ; *La ley de supresión de la Compañía de Jesús*, 142-157 ; *Supresiones y reformas de las casas religiosas* ; *Los jesuitas*, 213-221.

210 Torra Ferrán S.I. *Vivencies. Les Congregacions Marianes de Manresa 1939-1969.* Manresa (Gràfiques Montañà) 1973 8° 172.

France.

Voir : n° 14 79 404.

211 Beylard Hugues S.I. *Intelligence avec l'ennemi ? Un jésuite lillois et Marlborough en 1709.* Facultés catholiques de Lille 29 (1972) 33-35.

212 Beylard Hughes S.I. *La résidence des jésuites de Douai, 1872-1972.* Amis de Douai 5 (1972) 123-127 143-146.

213 Canton G.-R. et Hainsselin P. *Un tableau funéraire d'Antoine de Lamet de l'ancienne église des jésuites d'Amiens.* Bulletin de la Société des antiquaires de Picardie (1972) 355-364.

214 Connolly James M. *Le renouveau théologique dans la France contemporaine.* Paris-Fribourg (Éditions Saint-Paul) 1966 8° 240. (= In domo Domini).

Voir : *Henri de Lubac : Dieu et l'Église*, 96-113 ; *Pierre Teilhard de Chardin : l'Église et la science*, 134-148 ; *Jean Daniélou : les Pères et l'Église*, 148-171.

215 Demoustier Adrien S.I. *Les catalogues du personnel de la province de Lyon en 1587, 1606 et 1636.* AHSI 42 (1973) 3-105.

216 *École Saint-François de Sales d'Évreux, 1872-1973.* Chez nous, spécial du centenaire (1973) mai, 96.

217 FLOURET Jean. *Cinq siècles d'enseignement secondaire à La Rochelle (1504-1972). Historique du lycée Fromentin. Contribution à l'histoire de l'enseignement en France.* La Rochelle (Quartier Latin) 1973 8° 132.

Voir : *Le collège des jésuites (1630-1762)*, 33-35.

218 FLOURET Jean. *La crypte de l'église des jésuites de La Rochelle. Bilan de deux ans de sondages.* Bulletin de la Société des antiquaires de l'Ouest et des musées de Poitiers 4-11 (1972) 583-612.

219 MARTIN A. Lynn. *Henry III and the Jesuit politicians.* Genève (Droz) 1973 8° 264. (= Travaux d'humanisme et renaissance 134).

220 [PAPA Giovanni]. Sacra Congregatio pro causis sanctorum. Officium historicum 19. *Sancti Claudii beatificationis et canonizationis servae Dei Annae de Xainctonge, fundatricis Societatis a S. Ursula de Dôle († 1621). Positio super virtutibus ex officio concinnata.* Città del Vaticano 1972 4° CX-864.

Dans l'abondante documentation de cette *Positio*, le relateur donne une édition critique de plusieurs biographies de la servante de Dieu écrites par des jésuites. En particulier : Doc. 19. *Étienne Binet S.I., La vie parfaitement humble et courageuse d'Anne de Xaintonge, institutrice des ursulines du conté de Bourgogne, c. 1636*, 325-467 ; Doc. 22. *Jean Mourath S.I., Vie et vertus d'Anne de Xainctonge, fondatrice de la Société de S.te Ursule en Franche-Comté : trad. francese dell'originale in tedesco (Zug 1681)*, 509-591. (L'ouvrage du P. Mourath était un abrégé d'un écrit du P. Pfeil, cf. chap. 1. *I PP. Giovanni Mourath e Luigi Corrado Pfeil S.I.*, 509-512) ; Doc. 23. *Studio critico della « Vie » della serva di Dio scritta dal P. Antonio Orset S.I. ann. 1681-1687*, 591-618 (Dans cette étude à noter chap. 5. *Il P. Giovanni de Villars S.I. e i « Mémoires » della serva di Dio*, 604-610) ; Doc. 24. *Jean Étienne Grosez S.I., La vie de la mère Anne de Xaintonge, fondatrice de la Compagnie de sainte Ursule dans la comté de Bourgogne, Lyon 1691*, 618-627.

221 RAVIER André S.I. *La Colombière.* Lyon (Héliogravure Lescuyer) 1961 8° 20.

222 SCHAEFER M. *L'orgue Silbermann de l'église paroissiale Saint-Georges de Molsheim, ancienne église des jésuites.* Société d'histoire et d'archéologie de Molsheim. Annuaire (1971) 47-55.

223 SCHLAEFLI L. *Recherches sur l'imprimerie et la librairie à Molsheim au XVIIe siècle.* Société d'histoire et d'archéologie de Molsheim. Annuaire (1971) 86-96.

J. Hartmann imprime entre 1618 et 1631 une quarantaine d'ouvrages destinés presque tous à l'usage de l'Académie des jésuites.

224 VAN KLEY Dale Kenneth. *The Jansenists and the expulsion of the Jesuits from France, 1757-1765.* Yale University, New Haven 1970 367.

Résumé dans : Dissertation Abstracts International 32 (1971-72) 373A.

225 VOLTZ E. *L'église Notre-Dame de Metz.* Mémoires de l'Académie nationale de Metz 13 (1967-1969) 175-200.

Église construite par les jésuites de 1665 à 1741.

Grande-Bretagne.

Voir n° 79 248.

226 EDWARDS Francis S.I. « *The Gunpowder Plot* ». London (Royal Stuart Society) 1972 8° 20. (= Royal Stuart Papers 2).

227 EDWARDS Francis S.I. *A letter book of the first earl of Salisbury at Stonyhurst College, with special reference to the Spanish correspondence.* Journal of the Society of Archivists 4 (1972) 486-505.

228 HOLT Geoffrey S.I. *The English Province. The Ex-Jesuits and the Restoration (1773-1814)*. AHSI 42 (1973) 288-311.

229 STONOR Julian O.S.B. *Six Welsh Martyrs*. London (Office of the Vice-Postulation) 1961 8° 20.
Voir : *Blessed Philip Evans*, 10-13 ; *Blessed David Lewis*, 15-18.

230 TIGAR Clement S.I. *I quaranta martiri dell'Inghilterra e del Galles, canonizzati il 25 ottobre 1970*. Roma (Postulazione Gen. S.I.) Milano (Àncora) 1970 8° 112.
Traduction du fascicule signalé dans AHSI 40 (1971) n° 87.

Hongrie.

Voir n° 287.

231 HERMANN Egyed. *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig* [Histoire de l'église catholique en Hongrie jusqu'en 1914]. München (Aurora Könyvek) 1973 8° XII-582. (= Dissertationes hungaricae ex historia ecclesiae 1).
Voir : *Pázmány százada. A katolikus megújulás kivirágzása* [Le siècle de Pázmány. La fleuraison de la renaissance catholique], 230-292 ; et passim.

232 NAGY Árpád. *Az egri volt jezsuita (« Magyar Király ») patika története, 1717-1773* [Histoire de l'ancienne pharmacie jésuite (« Roi de Hongrie ») d'Eger]. Archivum. A Hevesmegyei Levéltár Közleményei (1973) 31-41.

233 SZILAS László S.I. *Quellen der ungarischen Kirchengeschichte aus ehemaligen Jesuitenarchiven*. Ungarn-Jahrbuch (1972) 172-189.

Ireland.

Voir n° 399 400.

234 *The Irish Jesuits*. Vol. I. *1560-1814*. Being a collection of articles on the history of the Irish Province, culled from various sources, mainly from the Jesuit Year Book. Dublin (University Hall) 1962 8° 122 polycopié.

Italie.

Voir n° 406.

235 ALBINO Ettore S.I. *Inattesi gesuiti manzoniani*. Societas 22 (1973) 33-37.

236 BABOLIN Albino S.I. *Il Movimento di Gallarate. I convegni dal 1966 al 1970*. Padova (Editrice Gregoriana) 1971 8° XII-322.
Voir aussi : *Evoluzionismo e Teilhard de Chardin*, 43-59.

237 BAER W. *Ein Bozzetto des Paolo de Matteis für die Kuppel der Jesuitenkirche Gesù Nuovo in Neapel*. Jahrbuch der Berliner Museen 14 (1972) 194-210.

238 BIZZOCHI Costanzo S.I. *L'espropriazione della casa del Gesù in Roma nel 1873*. Gesuiti della provincia romana (1973) 2, 1-11.

239 BIZZOCHI Costanzo S.I. *Il « ripostiglio » della biblioteca del Collegio Romano*. Gesuiti della provincia romana (1971) 2, 16-21.

240 *Chiesa del Sacro Cuore nel parco della Pontificia Facoltà di filosofia « Aloisianum », Gallarate (Varese)*. Gallarate (D. Ferrario) 1959 8° [24].

241 COCCIA Antonio O.F.M.Conv. *Nota storica sulla Vigna Antoniana dei Frati Minori Conventuali in Roma (1555-1972)*. Miscellanea francescana 73 (1973) 171-190.

Voir : *Proprietà del Collegio Romano S.I. (1555-1773)*, 171-173 ; *Descrizione della « Vigna » (1773)*, 180-184.

242 COMANDINI Romolo. *I gesuiti della provincia torinese alla direzione del seminario vescovile di Bertinoro (1852-1897)*. Dans : *Ravennatensia III* (Cesena, Badia di S. Maria del Monte 1972) I 202-259.

243 *Congregazione Mariana Cagliari 1922-1962*. Roma (« Ugo Pinto ») 1962 8° 58.

244 DEJONGHE Maurice. *Orbis Marianus. Les Madones couronnées à travers le monde*. I. *Les Madones couronnées de Rome*. Paris (P. Téqui) 1967 8° 454.

Voir : *Notre-Dame de la route*, 61-64 ; *La Madone de S. Ignace*, 227-229 ; *La Vierge des Congrégations Mariales*, 269-271.

245 FALCO Luigi - PLANTAMURA Romano - RANZATO Silvana. *Le istituzioni per l'istruzione superiore in Torino dal XV al XVIII secolo : Considerazioni urbanistiche e architettoniche. Il Collegio dei Nobili*. Bollettino storico-bibliografico subalpino 71 (1973) 147-183.

246 FEDALTO G. *« La Civiltà cattolica » e il laicato cattolico, 1896-1904*. Dans : *La « Gioventù cattolica » dopo l'unità, 1868-1968* (Roma, Edizioni di storia e letteratura 1972) 513-529.

247 *1919-1969. Il Gonzaga ha 50 anni*. Palermo (Tip. « Manuzio ») 1969 4° [20]. (= Supplemento a « Il Gonzaga »).

248 GOSSETT Suzanne. *Drama in the English College, Rome, 1591-1660*. English Literary Renaissance 3 (1973) 60-93.

249 JACOBS H. S.I. *Zur « Wiedergeburt » des Collegium Germanicum 1573. Eine historisch-pädagogische Plauderei zu Ehren des Paters Michele Lauretano*. Korrespondenzblatt des Collegium Germanicum et Hungaricum 80 (1973) 1, 10-27.

250 JACOBS H. S.I. en BEGHEYN P. J. S.I. *De noord-nederlandse studenten aan het Pauselijk Collegium Germanicum te Rome van 1552 tot 1627*. Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland 15 (1973) 75-102.

251 LEPRE Aurelio. *Feudi e masserie. Problemi della società meridionale nel sei e settecento*. Napoli (Guida Editori) 1973 8° 198. (= Storia. Saggi e ricerche 3).

Voir : *La masseria pugliese nel seicento*, 83-123. Dans ce chapitre l'auteur étudie principalement l'agriculture de 4 grands domaines : Orta, Ordona, Stornara et Stornarella que étaient possessions du Collège Romain et du Noviciat. *Il feudo di Castel di Sangro e le masserie dei gesuiti tra il 1680 e il 1710*, 143-173.

252 MACALUSO Guido S.I. *La chiesa del Gesù a Casaprofessa. Cenni storici*. Ai nostri amici (1973) 113-120 137-142 163-173.

253 MANTESE G. - REATO E. *S. Vito di Bassano. Memorie storiche*. Bassano (Tassotti Editore) 1973 8° 134 et 25 pl.

Sur le séjour des PP. Jay et Rodrigues et ensuite de saint Ignace dans l'ermitage voir 30-34, 105.

254 PACI Libero. *La soppressione dei gesuiti ed i primordi della biblioteca comunale di Macerata*. Studia Picena 40 (1973) 1-22.

255 *Quarto centenario della fondazione e inaugurazione dei restauri dell'edificio del Seminario Romano, 1565-1965.* Sursum corda 48 (1965) 8-10, 1-72.

BOCCIONI Walter. *Gli inizi del Seminario*, 15-27.

256 SCORDINO Antonio. *L'archivio della Trinità di Mileto e del Collegio Greco in Roma.* Archivio storico per la Calabria e la Lucania 39 (1971) 55-89.

Lituanie.

257 BIČIŪNAS Jonas. *Commémoration de la fête célébrée à Wilno en 1604 à l'occasion de la canonization de St. Casimir.* Antemurale 1 (1954) 126-131.

258 JABLONSKIS Konstantinas. *Vilniaus Akademija (1579-1773).* Dans : ID. *Lietuvių kultūra ir jos veikėjai* [La culture lituanienne et ses créateurs] (Vilnius, « Mintis » 1973) 205-213.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 29 (1960) nº 103. Ce recueil de l'auteur défunt contient encore trois autres articles sur la même université qui étaient encore inédits :

Visuomeninė politinė mintis senajame Vilniaus Universitete [La pensée civico-politique dans l'ancienne Université de V.], 326-340.

Teisės mokslų fakulteto praeitis [Histoire de la faculté du droit], 341-347.

Mūsų Universitetų jubiliejai [Les jubilées de l'U.], 347-351.

259 KRIŠTANAVIČIUS Br. S.I. *Jėzuitai nepriklausomoje Lietuvoje* [Les jésuites en Lituanie après 1922]. Laiškai Lietuviams 24 (1973) 14-20 48-52 80-86 126-133 163-171 193-199 232-239 267-273 310-317 333-342 369-374 (à suivre).

260 RABIKAUSKAS Paulius S.I. *Mokslinė pažanga Vilniaus Akademijoje.* Suvažiavimo Darbai 7 (1972) 203-234 ; résumé : *Wissenschaftlicher Fortschritt an der Vilniuser Universität (1579-1773)*, 233-234.

261 RUKŠA Antanas. *Dėstomosios kalbos ir lietuvių kalbos klausimas Senajame Vilniaus Universitete.* Lietuvių Tautos Praeitis 3 (1973) 53-81 ; résumé : *Languages of instruction and the use of Lithuanian at the Old University of Vilnius (to 1832)*, 80-81.

Pays-Bas.

262 [SONDAAL Bernard S.I.] *Van Loyola tot Guldenberg.* [Oss (Impr. van Loosbroek) 1965] 8º 26.

Pologne.

Voir nº 280.

263 BIEŃKOWSKI Ludomir - KŁOCZOWSKI Jerzy - SUŁOWSKI Zygmunt. *Zakony męskie w Polsce w 1772 roku. Ordines regulares virorum in Polonia anno 1772.* Komitet redakcyjny ... Lublin (Towarzystwo Naukowe KUL) 1972 8º 344 et 36 cartes.

Voir : *Jezuici*, tables 28-33 et 78 ; carte XVIII.

264 HERNAS Czesław. *Barok.* Warszawa (Państwowe Wydawnictwo Naukowe) 1973 8º 572. (= Historia literatury polskiej).

Voir : *Piotr Skarga jako teoretyk przemiany kulturowej* [P. S. comme théoricien de la mutation culturelle], 142-152 ; *Teatr jezuicki - repertuar widowisk* [Le théâtre

jésuite - répertoire des spectacles], 163-168 ; *Maciej Kazimierz Sarbiewski - « Horacy chrześcijański »* [M.K.S. - « Horace chrétien »], 194-204 ; *Dominik Rudnicki - ekspresje techniki wiersza* [D.R. - Les expressions de la technique du vers], 432-436 ; *Józef Baka - epigoński mistrz* [J.B. - maître épigone], 436-438.

265 POPLATEK Jan S.I. - PASZENDA Jerzy S.I. *Słownik jezuitów artystów* [Dictionnaire des jésuites artistes]. Kraków (Wyd. Apostolstwa Modlitwy) 1972 8° 300.

Cf. AHSI 42 (1973) n° 206.

Portugal.

Voir n° 14 304 401.

266 ACKEN Bernhard van S.I. *Jesuiten im Kerker 1759-1777. Der Weg des Gnadenbildes der « Mutter mit dem geneigten Haupt »*. Leutesdorf am Rhein (Johannes-Verlag) 1962 12° 36.

Image vénérée par les jésuites dans les prisons de St-Julien au Portugal, et conservée à Essen en Allemagne.

267 BEAL Tarcísio. *Os Jesuítas, a Universidade de Coimbra e a igreja brasileira. Subsídios para a história do regalismo em Portugal e no Brasil, 1750-1850*. Catholic University of America, Washington 1969 273.

Résumé dans : Dissertation Abstracts International 30 (1969-70) 1936A.

268 DIAS J. S. da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Coimbra (Universidade de Coimbra) 1973 8° XVI-412. (= Publicações do Seminário de cultura portuguesa).

Voir : *A Segunda Escolástica ou o divórcio entre filosofia e descobrimentos* [Conimbricenses], 33-46 ; *Prelibações de naturalismo jurídico em Coimbra*, 249-256 ; *O direito das gentes em Évora*, 256-264 ; *Direito natural e praxe colonial*, 264-276 ; *O índio « bestial » - pintura jesuítica*, 294-305 ; et passim.

269 DOMINGUES Ernesto S.I. *Jesuítas sepultados nos Açores*. Atlântida 14 (1970) 37-46.

270 MAURÍCIO Domingos S.I. *Bloqueio e desterro dos jesuítas de Braga (1759)*. Brotéria 97 (1973) 71-87.

271 MAURÍCIO Domingos S.I. *Como foram implicados os jesuítas no motim do Porto de 1757*. Brotéria 97 (1973) 349-364.

272 RABUSKE Arthur S.I. *Ao ensejo do 4° centenário de « Os Lusíadas » o verbete « Luz de Vaz de Camões » no « Léxico dos Jesuítas »*. Estudos 33 (1973) 1, 44-47.

Russie.

Voir n° 14.

273 LACKO Michael S.I. *The Union of Užhorod*. Slovak Studies 6 (1966) 7-190.

Voir : *The Latin missions among the Carpato-Ruthenians*, 47-53.
Traduction du livre signalé dans AHSI 24 (1955) n° 71.

Suisse.

274 BRUHIN Josef S.I. *Gegenwärtige Vergangenheit. Zur Lösung der Jesuiten- und Klosterfrage in der Schweiz*. Stimmen der Zeit 191 (1973) 595-606.

275 Kägi Werner. *Gutachten zum Jesuiten- und Klosterartikel der Bundesverfassung.* Bern 1973 4° 282.

Voir : *Der Jesuitenorden und der Jesuitenartikel* (*sog.* « *Jesuitenverbot* ») *der Bundesverfassung*, 15-230.

Consultation concernant les articles constitutionnels sur les jésuites et les couvents. Berne 1973 4° 176.

Voir : *L'ordre des jésuites et son interdiction dans la Constitution*, 9-157.

Article de compte rendu : Schuler Karl. *Ein bedeutsames Dokument* : *Das offizielle Gutachten zum Jesuiten- und Klosterartikel der Bundesverfassung.* Schweizerische Kirchenzeitung 141 (1973) 289-291.

276 Reinhardt M. *Les jésuites en Suisse. Bref historique de l'interdiction de l'ordre.* Cahiers rationalistes 301 (1973) 359-382.

277 Schatz W. *Sind die Jesuiten staatsgefährlich und friedenstörend? Erwägungen eines Evangelischen.* Reformatio 22 (1973) 163-173 224-234.

278 Streuli J. *Die Jesuiten in der Schweiz.* Herausgegeben von ... Zürich (Flamberg-Verlag) 1973 8° 130.

Tchécoslovaquie.

279 Beránek Karel. *Statuta university u sv. Klimenta v Praze.* Acta Universitatis Carolinae. Historia Universitatis Carolinae Pragensis 12 (1972) 209-236 ; résumé : *Statuta Universitatis Clementinae Pragensis*, 236.

280 Lanz Josef. *Tragkrippen in Böhmen, Mähren und Schlesien.* Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde 15 (1972) 80-103.

281 Šotola Jiří. *Jézustársaság* [Compagnie de Jésus]. Budapest (Európa Könyvkiadó) 1971 8° 562.

Roman historique tendancieux sur le rôle de la Compagnie dans la Bohême au XVII[e] siècle.

Traduction du livre signalé dans AHSI 39 (1970) n° 13.

Yougoslavie.

282 Galauner Petar S.I. *Dječačko sjemenište Zagreb 1929-1969.* [Le petit séminaire de Zagreb]. Zagreb 1969 4° 72 polycopié.

La direction de ce séminaire est depuis 1937 aux mains de la Compagnie.

b) Amérique.

283 Gicklhorn Renée. *Missionsapotheker. Deutsche Pharmazeuten in Lateinamerika des 17. und 18. Jahrhunderts.* Stuttgart (Wissenschaftliche Verlagsanstalt) 1973 8° 114. (= Veröffentlichungen der Internationalen Gesellschaft für Geschichte der Pharmazie 39).

284 Matthei Mauro O.S.B. *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica.* Tercera parte : *1724-1735.* Selección, traducción y notas por ... Anales de la Facultad de teología de la Universidad Católica de Chile 23 (1972) 111-324.

Cf. AHSI 41 (1972) n° 172.

285 Olaechea Juan B. *Los indios en las órdenes religiosas.* Missionalia hispanica 29 (1972) 241-256.

Voir : *Los estatutos de la Compañía de Jesús*, 251.

286 STORNI H. S.I. *Bibliografía rioplatense*. AHSI 42 (1973) 185-197.
Bulletin critique des publications récentes.

287 SZABÓ László. *Magyar jezsuiták Latinamerikában* [Jésuites hongrois dans l'Amérique latine]. A Délamerikai Magyarság Évkönyve (1970) 215-230.

Argentine.

Voir n° 286 666.

288 [BULLRICH Miguel S.I.] *Congregación Mariana de la Inmaculada y san Luis Gonzaga (hombres y jóvenes) de la iglesia de Regina Martyrum (PP. Jesuitas). 50 años. 1911 - 6 de Diciembre - 1961*. Buenos Aires 1961 8° 52.

289 IBÁÑEZ Alberto S.I. *Los mártires rioplatenses : tres modelos posconciliares*. Criterio 45 (1972) 616-618.

290 MARX José S.V.D. *340 años San Ignacio, Misiones. Su patrono y las misiones jesuíticas*. Madrid (Imprenta Domenech) 1972 8° 42.

291 PINI Jorge Armando y CARUGO Juan Esteban. *El redescubrimiento de las ruinas de San Carlos en Misiones*. Todo es historia (1973) febrero, 54-95.

292 RIVERA DE BIANCHI Mabel. *Mitología de los pueblos del Chaco, según visión de los autores de los siglos XVII y XVIII*. América indígena 33 (1973) 695-733.
D'après cinq auteur jésuites : P. Lozano, J. Guevara, F. Paucke, M. Dobrizhoffer et J. Sánchez Labrador.

Bolivie.

293 BASTOS Uacury Ribeiro de Assis. *Os jesuítas e seus sucessores (Moxos e Chiquitos 1767-1830)*. Revista de História 47 (1973) 121-152.
Suite de l'article signalé dans AHSI 42 (1973) n° 231.

Brésil.

Voir n° 267.

294 CASTRO Fernando Pedreira de S.I. *A colina de Inhapuambuçu e o IV centenário de Piratininga*. Vozes de Petrópolis (1954) 460-469.

295 *1° Centenário da Comunidade São José, Pôrto Alegre - RS. 1871-1971*. Pôrto Alegre (Notícias) 1971 8° 80.
RABUSKE Arthur S.I. *Os inícios da Comunidade de São José em Pôrto Alegre*, 7-22.
Capelães da Comunidade São José, 1871-1971, 100 anos, 23-31.
RABUSKE Arthur S.I. *Padre Aloísio Kades S.I. o capelão providencial, diuturno e inolvidável*, 32-46.

296 DOMINGUES Ernesto S.I. *Congregações Marianas nos colégios das Ilhas*. Atlântida 14 (1970) 101-111.

297 DOMINGUES Ernesto S.I. *Nossas Senhoras das antigas missões dos jesuítas no Brasil*. Atlântida 14 (1970) 287-297.

298 EBNER Carl Borromaeus C.PP.S. *Das Steinkreuz am Xingúfluß. Die Missionssiedlung Itacuruza-Veiros*. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 29 (1973) 287-296.

299 HOORNAERT Eduardo. *A Igreja e a ética do desenvolvimento no Brasil.* Revista Eclesiástica Brasileira 30 (1970) 27-58.
Voir : *Os Jesuítas*, 30-44.

300 MACEDO D. Leite de. *Livro de tombo do colégio de Jesus do Rio de Janeiro. Índices.* Organizados por ... Anais da Biblioteca Nacional 82 (1962) 373-484 [publié en 1973].
Cf. AHSI 41 (1972) nº 186.

301 RABUSKE Arthur S.I. *Jesuítas em Mostardas, R. S.* Estudos 33 (1973) 3, 66-83.

302 RUBERT Arlindo. *Dom Marcos Teixeira, 5º bispo do Brasil.* Dans : *Freguesia da Conceição da Praia, 1623-1973. Dom Marcos Teixeira, fundador* (Salvador-Bahia, Editora Beneditina 1973) 29-159.
Voir : *Dom Marcos e os jesuítas*, 89-91.

303 SEPP Antonio S.I. *Continuación de las labores apostólicas.* Edición crítica de las obras del Padre Antonio Sepp S.I., misionero en la Argentina desde 1691 hasta 1733, a cargo de Werner HOFFMANN. Tomo II. Buenos Aires (Editorial Universitaria) 1973 8º 300.
Cf. AHSI 41 (1972) nº 188.

304 SPALDING Walter. *Jesuítas Açorianos e Madeirenses no Brasil colonial.* Estudos 33 (1973) 1, 75-82.

305 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *Santo Inácio e o Brasil.* A.S.I.A. 32 (1973) 32-36.

Canada.

306 COLOZZA Vincent S.I. *Les huit martyrs canadiens.* Montréal (Éditions Bellarmin) 1965 12º 16.

307 DRAGON Antonio S.I. *L'Acadie et ses 40 robes noires.* Montréal (Éditions Bellarmin) 1973 8º 248.

308 GIGUÈRE Georges-Émile S.I. *Le Journal des jésuites. Histoire d'un manuscrit.* Nouvelle de la Province du Canada Français 52 (1973) 82-88 126-132.

309 GIGUÈRE Georges-Émile S.I. *La restauration de la Compagnie de Jésus au Canada, 1839-1857.* Thèse présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Montréal. Montréal 1965 4º XXXVII-566 polycopié.

310 *Le Journal des jésuites.* Publié d'après le manuscrit original conservé aux archives du séminaire de Québec par MM. les abbés LAVERDIÈRE et CASGRAIN. 3e édition exactement conforme à la 1ère (1871). Montréal-Laval (Éditions François-Xavier) 1973 4º X-[XXIV]-404.

311 LARIVIÈRE Florian S.I. *De l'ancien au nouveau collège des jésuites* [*à Québec*]. L'enseignement secondaire 39 (1959-60) 83-87.

312 McCOY James Comly. *Jesuit Relations of Canada, 1632-1673. A Bibliography.* Paris (Arthur Rau) 1937 - New York (Lenox Hill Publishing) 1973 8º XVI-310-[36].

313 MARCOLINI Egidio S.I. *Santa Maria degli uroni. Le vicende di un villaggio che è entrato nella storia del Canadà.* Popoli e missioni (1973) maggio, 27-32.

314 MARION Séraphin. *L'Institution royale, les biens des jésuites et Honoré Mercier.* Cahiers des Dix 35 (1970) 96-126.

315 POULIOT Adrien S.I. - DUMAS Silvio. *L'exploit du Long-Sault. Les témoignages des contemporains.* Présentés par ... A l'occasion du troisième centenaire. Québec (Société historique de Québec) 1960 8° 140. (= Cahier d'histoire 12).

Voir : *Le Journal des jésuites*, 17-24 ; *Mémoire du Père Chaumonot*, 25-31 ; *La Relation de 1659-1660*, 58-102.

316 RAYMOND Alphonse S.I. *Paroisse Sainte-Anne de Sudbury, 1883-1953.* Sudbury, Ont. (Société historique du Nouvel-Ontario) 1953 8° 48. (= Document historiques 26).

Chili.

Voir n° 6.

317 HANISCH ESPÍNDOLA Walter S.I. *La Compañía de Jesús, el Seminario de Santiago y el clero chileno.* Dans : *El Seminario de Santiago de los Santos Ángeles Custodios. Recuerdos 1857-1957* (Santiago de Chile 1957) I 349-360.

318 NOGGLER Albert O.F.M.Cap. *Vierhundert Jahre Araukanermission. 75 Jahre Missionsarbeit der bayerischen Kapuziner.* Schöneck-Beckenried (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft) 1973 8° XXVI-506 3 cartes. (= Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Supplementa 20).

Dans la deuxième partie : *Die Geschichte der Araukanermission bis zur Berufung der bayerischen Kapuziner* (125-259) sur les missions de la Compagnie (1600-1767) voir 126-192.

Colombie.

Voir n° 409.

319 *Congregación Mariana de jóvenes y caballeros. Bodas de plata 1937-1962.* Medellín (Edit. Colina) 1962 4° [16].

320 *Importantes conceptos en relación a la iglesia colonial de San Ignacio de la ciudad de Tunja.* Repertorio boyacense (1971) 3399-3403.

321 ROJAS Ulises. *Jesuitas tunjanos.* Repertorio boyacense (1972) 3547-3548.

322 ROJAS Ulises. *El templo de San Ignacio de la Compañía.* Repertorio boyacense (1972) 3507-3512.

Équateur.

323 CARRIÓN Alejandro. *Los poëtas quiteños de « El Ocioso en Faenza ». I. Historia y crítica. II. Textos poéticos.* Quito (Casa de la cultura ecuatoriana) 1957 8° 376 492.

Le « El Ocioso en Faenza » est l'ouvrage de Juan de Velasco. Sur l'histoire de ce livre voir dans le premier vol. : *Este famoso libro*, 63-121. Sur les poètes majeurs ex jésuites : *Ramón Sánchez de Viescas*, 123-164 ; *Don Juan de Velasco*, 165-202 ; *Don José de Orozco*, 203-239 ; *Don Manuel de Orozco*, 241-260 ; *Don Ambrosio Larrea*, 261-292 ; *Don José Garrido*, 293-318. Le dernier chapitre : *Los poetas menores*, 319-370, traite encore 9 autres poètes ex-jésuites.

324 ESCOBAR Alfonso S.I. *Seis décadas del milagro de la Dolorosa del colegio San Gabriel, 1906-1966.* Quito (Editorial Don Bosco) 1966 8° 64. (= Martirio, triunfo 3).

325 GOMEZJURADO Severo S.I. *Vida de García Moreno.* I-II. Cuenca (El Tiempo) 1954-1955 8° 504 504.
Dans le vol. I : *De retorno a la patria introduce un grupo de jesuitas*, 492-501. Dans le vol. II : *Defensa de García Moreno a los jesuitas*, 65-100 ; *García Moreno y la expulsión de los jesuitas del Ecuador*, 101-163.

États-Unis.

326 DALY Lowrie J. S.I. *Saint Louis Jesuitica for literary researchers.* Social Justice Review 65 (1972-73) 410-415.

327 FORD Patrick Joseph S.I. *Factors contributing to academic vitality at Jesuit liberal arts colleges.* Stanford University 1972 270.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 33 (1972-73) 2124A-2125A.

328 HARNEY Thomas E. *Canisius College. The first nine years, 1870-1879.* New York (Vantage Press) 1971 8° [VI]-260.

329 *Immaculate Conception church, Jesuit Fathers. Centennial anniversary 1861-1961.* Boston, Mass. 1961 8° 52.
McELROY John S.I. *100th anniversary of the Immaculate Conception church*, 5-42.

330 McGLOIN John Bernard S.I. *Jesuits by the golden gate. The Society of Jesus in San Francisco 1849-1969.* San Francisco (University of San Francisco) 1972 8° [x]-310.
CR. Pacif. Hist. Rev. 42 (1973) 587-588 (D. C. Cutter).

331 McKEVITT Gerald. *The history of Santa Clara College. A study of Jesuit education in California, 1851-1912.* University of California, Los Angeles 1972 372.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 33 (1972-73) 1654A-1655A.

332 NEWTON Robert Ryan. *Redefinition of the role of the director of secondary education in a decentralized Jesuit high school system.* Harvard University, Cambridge 1971 62.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 32 (1971-72) 2967A.

Jamaïque.

333 *The Holy Trinity cathedral. Golden jubilee souvenir, 1911-1961.* Kingston (United Printers) 1961 4° 76.
Voir : *A short history of the Church in Jamaica*, 17-51.

Mexique.

Voir n° 6.

334 BENEDICT Harold Bradley. *The distribution of the expropriated Jesuit properties in Mexico, with special reference to Chihuahua (1767-1790).* University of Washington, Seattle 1970 445.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 32 (1971-72) 336A.

335 BENEDICT H. B. *El saqueo de las misiones de Chihuahua, 1767-1777.* Historia mexicana 22 (1972-73) 24-33.

336 EWALD Úrsula. *Organización y explotación de la gran propiedad agrícola en la época colonial.* Comunicaciones 7 (1973) 137-139.
Note sur les biens du collège Espíritu Santo de Puebla.

337 GUTIÉRREZ CASILLAS José S.I. *Las misiones del Noroeste y sus mártires.* Christus 38 (1973) septiembre, 36-39.

338 León-Portilla Miguel. *Voyages of Francesco de Ortega. California 1632-1636.* Los Angeles (Dawson's Book Shop) 1973 8° 76. (= Baja California Travels Series 30).

Voir : *Third and last Voyage : January 11 to May 16, 1636*, 51-71, auquel aurait participé un jésuite, Roque de Vega, qui ne fut jamais membre de la Compagnie. Cf. AHSI 42 (1973) n° 267.

339 Liss Peggy K. *Jesuit contributions to the ideology of Spanish empire in Mexico.* Americas 29 (1972-73) 314-333 449-470.

340 Olmedo Daniel S.I. *Jesuitas.* Enciclopedia de México VII (1973) 943-986.

341 Palencia José Ignacio S. I. *La actividad educativa de los jesuitas mexicanos desde 1572, hasta el presente.* Dans : *Estudio de los colegios de la Compañía de Jesús en México* (México 1968) 309-648 polycopié.

342 Pérez Alonso Manuel Ignacio S.I. *La provincia del Messico ha compiuto quattro secoli di vita.* Gesuiti (1973-74) 41-47.

343 Riley James Denson. *The management of the estates of the Jesuit Colegio Maximo de San Pedro y San Pablo of Mexico City in the eighteenth century.* Tulane University, New Orleans 1972 422.

Résumé dans : Dissertation Abstracts International 33 (1972-73) 1126A-1127A.

344 Zubillaga Félix S.I. *El colegio jesuítico mexicano de San Pedro y San Pablo. Su influjo cultural en Nueva España.* Montalbán 2 (1973) 577-639.

345 Zubillaga Félix S.I. *Monumenta mexicana.* Vol. V. (*1592-1596*). Romae (Institutum Hist. S.I.) 1973 8° xxviii-36*-758. (= Monumenta Historica S. I. 106).

Paraguay.

Voir n° 161 286.

346 Decobert Jacques. *Les missions du Paraguay devant la philosophie des Lumières.* Revue des sciences humaines 38 (1973) 18-46.

347 Maeder E. J. - Gutiérrez R. *La imaginería jesuítica en las misiones del Paraguay.* Anales del Instituto de arte americano e investigaciones estéticas 23 (1970) 90-99.

Pérou.

Voir n° 506.

348 *Los jesuitas forjadores de peruanidad, 1568-1767, 1871-1962.* [Lima] (Iberia) 1962 8° 30.

349 Vargas Ugarte Rubén S.I. *Historia de la ilustre Congregación de seglares de Nuestra Señora de la O.* Lima (C. Milla Batres) 1973 8° 160.

Fondée en 1588 dans l'église de la Compagnie à Lima.

Venezuela.

350 García Rosell César. *Miranda y los ex-jesuitas desterrados. Ensayo de interpretación histórica.* Caracas (Instituto de estudios históricos Mirandinos) 1970 8° 76.

c) Asie.

Chine.

Voir n° 161.

351 *China und Europa. Chinaverständnis und Chinamode im 17. und 18. Jahrhundert. Ausstellung vom 16. September bis 11. November 1973 im Schloß Charlottenburg, Berlin.* Berlin (Verwaltung der Staatlichen Schlösser und Gärten) 1973 8° 392.

WIESINGER Liselotte. *Die Anfänge der Jesuitenmission und die Anpassungsmethode des Matteo Ricci*, 12-17.

KRAFT Eva. *Ein Koffler Autograph*, 26-29.

Katalog. B. *Die Jesuiten in China*, 132-146.

352 DEHERGNE Joseph S.I. *La Chine du sud-ouest : le Szechwan, le Kweichow, le Yunnan. Étude de géographie missionnaire.* AHSI 42 (1973) 246-287.

353 DEHERGNE Joseph S.I. *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800.* Roma (Institutum Hist. S.I.) Paris (Letouzey et Ané) 1973 8° XXXVI-430. (= Bibliotheca Instituti Hist. S.I. 37).

354 FROEHLY F. X. S.I. *The Yellow River runs red. Bl. René Isoré, Modestus Andlauer, Leo Mangin and Paul Denn (Jesuit Martyrs).* Tiruchirapalli (Catholic Truth Society of India) 1955 12° 28.

355 KELLY Edward Thomas. *The anti-christian persecution of 1616-1617 in Nanking.* Colombia University, New York 1971 389.

Résumé dans : Dissertation Abstracts International 32 (1971-72) 1427A-1428A.

356 PFISTER Louis S.I. *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1572-1773.* Nendeln (Lichtenstein) (Kraus Reprint) 1972 2 8° XXVI-561-6* X-561bis-1108-44*.

Réimpression de l'édition de Chang-hai, 1932-1934.

357 PICARD René. *Les peintres jésuites à la cour de Chine.* Grenoble (Éditions des 4 Seigneurs) 1973 4° 112 et 58 pl.

358 *Silver jubilee record of the Seminary of Our Lady Queen of China, 1931-1956, Aberdeen, Hong Kong.* Hongkong (Caslon Printers) 1956 4° 108.

359 TESTORE Celestino S.I. *Palme e corone sul fiume Giallo.* Versión directa. Palencia (Secretariado de Anking-Formosa) 1957 8° 332.

Traduction du livre signalé dans AHSI 24 (1955) n° 138.

360 TESTORE Celestino S.I. *Sangue e palme sul fiume Giallo. I beati Martiri Cinesi nella persecuzione della Boxe, Celi sud-est - 1900.* Roma (Curia Generalizia d.C.d.G.) 1955 8° VIII-120.

Édition réduite du livre signalé dans AHSI 24 (1955) n° 138.

361 *Wah Yan College, Hong Kong. Golden jubilee 1919-1969.* Hong Kong 1969 8° VII-69.

Voir : *Diary excerpts, 10-13* ; *A short history of Wah Yan*, 14-15.

Indes.

Voir n° 50 120 161.

362 BARTOLI Daniello. *Missione al Gran Mogor.* 7a edizione. Introduzione di V. G. Note di Giuseppe D'ANNIBALE. Bari (Edizioni Paoline) 1964 12° 234. (= Maestri 96).

Cf. AHSI 29 (1960) n° 206.

363 MEERSMAN A. O.F.M. *Development of the Church under the Padroado. From the death of St. Francis Xavier to the Eclipse of the Portuguese in the 17th century, 1552-1665.* Dans : *Christianity in India* (Alleppey, Prakasam Publications 1972) 65-81.

En particulier : *De Nobili and Madurai mission*, 74-76 ; *The Mogul mission*, 77-78.

364 *St. Francis Xavier's Apostolic School, Madurai. Golden jubilee souvenir 1918-1968.* Madurai (De Nobili Press) 1968 8° 68.

IRUDAYASAMY Joseph S.I. *Saint Francis Xavier's Apostolic School, Madurai*, 22-25.

365 *St. Joseph's College Tiruchirapalli. Platinum jubilee, 1896-1971.* Tiruchirapalli (St. Therese Printing Works) 1971 8° [xvi]-102.

366 *St. Xavier's Institute of education. 10th anniversary.* Bombay (Examiner Press) 1963 4° 84.

Landmarks in the history of the Institute, 3-6.
PATWARDHAN C. N. *Historical retrospect*, 7-9.

367 SATYANARAYANA U. Paul S.I. *The Jesuits meet the Vadugars.* Caritas 56 (1972) 59-65 ; 57 (1973) 25-34.

Conclusion de l'article signalé dans AHSI 42 (1973) n° 290, signé par L. B.

368 SEVERIN Arthur S.I. *Dans l'Église en marche, les jésuites missionnaires au travail, depuis plus de quatre siècles. Maisons de formation que, dans ses 10 provinces de l'Inde, la Compagnie de Jésus a fondées en faveur du clergé séculier et régulier autochtone.* Namur (Secrétariat d'action missionnaire) 1964 8° 24.

369 SRINIVASAN Joseph Thomas S.I. *Annual terminal examinations in the Jesuit high schools of Madras, India.* Boston College 1971 172.

Résumé dans : Dissertation Abstracts International 32 (1971-72) 4850A.

370 VILLAVARAYAN J. M. *The diocese of Kottar. A review of its growth.* Nagercoil 1956 8° 80.

Dans la première partie : *The diocese in the making* (13-31) sur les missions de la Compagnie voir 13-25.

Indonésie.

371 *Honderd jaar missie* [*1859-1959*]. Djakarta 1959 8° 108 polycopié.
Seratus tahun misi [*1859-1959*]. Djakarta 1959 8° 122 (en indonésien).

372 *50 tahun Seminari, 1912-1962* [50 ans séminaire]. Aquila (Jogjakarta 1962) 30 polycopié (en indonésien).

Japon.

Voir n° 80.

373 ÁLVAREZ-TALADRIZ J. L. *Cacería de refranes en el « Vocabulario da Lingoa de Japam ».* Monumenta Nipponica 10 (1954) 169-192.

374 BAILEY Clifford. *The Rakuyôshû.* Monumenta Nipponica 16 (1960-1961) 289-376 ; 16 (1962) 214-264.

Un dictionnaire imprimé à Nagasaki en 1598.

375 BOSCARO Adriana. *The first Japanese ambassadors to Europe. Political background for a religious journey.* KBS Bulletin on Japanese Culture 103 (1970) 1-20.

376 BOSCARO Adriana. *Sixteenth century European printed works on the first Japanese mission to Europe. A descriptive bibliography.* Leiden (E. J. Brill) 1973 8° xx-196.

CR. Mon. Nipp. 28 (1973) 507-508 (M. Cooper).

377 HARICH-SCHNEIDER Eta. *A history of Japanese music.* London (Oxford University Press) 1973 8° XXII-720.

Voir : *The first introduction of western music (1549-1638)*, 445-486.

378 HOLLIS Christopher. *Dal Saverio al De Angelis. L'epopea missionaria nella terra del Sol levante.* Ai nostri amici 44 (1973) 264-270.

379 *Kirishitan-ban no kenkyû. Studies of books printed by the Jesuit mission press in Japan. Dedicated to Prof. Makita Tominaga, the librarian, in celebration of his 70th birthday.* Tenri (Tenri Central Library) 1973 8° VIII-352-(8). (= Tenri Central Library Referenc Material Series 8).

TOMINAGA Makita. *Kirishitan-ban ni tsuite. On the Kirishitan-ban (Jesuit mission press in Japan)*, 3-8.

ARAI Toshi. *Junsaishi Valignano-shi to Kirishitan-ban shuppan. Visitador A. Valignano and the printing of Kirishitan-ban*, 9-46.

TOMINAGA Makita. *Kirishitan-ban no insatsu jutsu. The printing art of the Kirishitan-ban*, 47-78.

Kirishitan-ban no moji. The printing types of the Kirishitan-ban : ARAI Toshi. *Kokuji katsuji ni tsuite. On Japanese types*, 79-89 ; TOMINAGA Makita. *Ôbun moji kô. On European type faces*, 90-127.

KAWAI Tadanobu, MURAMOTO Masato. *Kirishitan-ban no shoshi kaisetsu. Bibliographical notes of the Kirishitan-ban*, 128-163.

SAWADA Yoshisaburô. *Kirishitan-ban no kenkyû shi. The history of researches into the Kirishitan-ban*, 164-200.

AIBA Hirokazu, IKEUCHI Kenji, ÔUCHIDA Sadao. *Kirishitan-ban kankei bunken mokuroku. List of researches on the Kirishitan-ban*, 201-224.

IEIRI Toshimitsu, OTANI Shigeo, YAGI Shigeharu. *Zu-han. Illustrations*, 225-352.

380 LAURES Johannes S.I. *Geschichte der katholischen Kirche in Japan.* Kaldenkirchen (Steyler Verlagsbuchhandlung) 1956 8° 196.

Voir : *Franz Xaver der Apostel Japans*, 13-22. Sur les anciennes missions des jésuites : 23-146. - Édition japonaise :

Nihon Katorikku kyôkai shi. Tokyo (Chûô Shuppansha) 1956 8° 212-6.

Voir : *Nihon no shito sei Francisco Xavier*, 7-17. Sur les anciennes missions des jésuites : 18-156.

381 LÓPEZ-GAY Jesús S.I. *Jûrokuseiki Kirishitanshijô no senreishiganki. Kirisutokyô to Nihonbunmei to sono saisho no deai.* Tokyo (Jôchi Daigaku) 1973 8° 282-12. (= Kirishitan Bunka Kenkyû Series 8).

Traduction du livre signalé dans AHSI 35 (1966) n° 262.

382 *Medio siglo en el Japón [1908-1958]. La Compañía de Jesús celebra su cincuentenario.* Madrid (Nuevas Gráficas) 1959 8° 48.

MARTÍNEZ Luis S. S.I. *Páginas de una historia*, 9-22.

383 OKAMOTO Yoshitomo. *Jûroku seki ni okeru Nihon chizu no hattatsu* [Évolution des cartes du Japon au XVIe siècle]. Tokyo (Yagi shoten) 1973 4° XII-16-306.

Voir : *Jesuskai shinsakuzu* [Les cartes faites par des jésuites], 146-151 ; *Ginnaro oyobi Cardim hankô Nihonzu* [Les cartes imprimées du Japon par G. et C.], 163-182 ; *Mateo Ricci saku konyo bankoku zenzu no Asia kjobu tô bu* [L'Asie Orientale sur la carte du monde de M. R.], 225-244 ; *Manuel Godinho de Eredia no sho chizu* [Les diverses cartes de M. G. de E.], 244-257.

384 PACHECO Diego S.I. *La colina de los mártires 1597-1962.* [Nagasaki 1962] 4° 24.

385 PACHECO Diego S.I. *Nijûroku seijin to kirishitan han no shomotsu* [Les 26 martyrs et les publications de la typographie kirishitan]. Kirishitan bunka kenkyûkai kaihô 15 (1973) 270-271.

386 PACHECO Diego S.I. *Notas sobre la ruta de los 26 santos mártires de Nagasaki.* Missionalia hispanica 17 (1960) 229-245.

387 [RODRIGUES João S.I.] *This Island of Japon. João Rodrigues' Account of 16th-century Japan.* Translated and edited by Michael COOPER S.I. Tokyo and New York (Kodansha International) 1973 8° 354.

Traduction de l'« História da Igreja do Japão » signalée dans AHSI 28 (1959) n° 178, précédée d'une *Introduction*, 11-24.

CR. Mon. Nipp. 28 (1973) 508-509 (C. R. Boxer).

388 *Sophia University 1913-1973. Sixteenth anniversary of its foundation.* Tokyo (Sophia University) 1973 8° 32.

389 TAKASE K. *Royal Patronage and the propagation of Christianity in Japan.* Acta Asiatica 22 (1972) 1-17.

390 XAVIER Juan de. *La Universidad « Sofía » de Tokio (Japón).* Bilbao (Siglo de las misiones) 1957 12° 64. (= Filmina 132).

Voir : *50 años de historia*, 1-24.

391 YAMAGIWA Joseph K. *Revisions in the Rakuyôshû at the time of its printing in 1598.* Monumenta Nipponica 11 (1955) 185-194.

Liban.

392 *Al-yasû'îyûn fi-š-šarqi-l-adna wa-l-'âlam* [Les jésuites au Proche-Orient et dans le monde]. Beyrouth (Dâr an-nahâr li-n-našr) 1971 8° 74.

Philippines.

393 BERNAD Miguel A. S.I. *The christianization of the Philippines : Problems and perspectives.* Manila (Filipiniana Book Guild) 1972 8° xx-396. (= Publications of the Filipiniana Book Guild 20).

Voir : *The Jesuits*, 246-254, et passim.

394 MARTÍNEZ CUESTA Ángel O.A.R. *Evangelización de la Isla de Negros, 1565-1660.* Missionalia hispanica 30 (1973) 49-96 257-297.

Voir : *Misiones de Tanjay, 1599-1603*, 59-63 ; *Los jesuitas en Ilog, 1630*, 67-73, et passim.

395 TORMO SANZ Leandro. *Los jesuitas en Filipinas hace un siglo.* Missionalia hispanica 30 (1973) 335-348.

Vietnam.

396 NGUYÊN HŨ'U TRONG. *Le clergé national dans la fondation de l'Église au Viêt-Nam. Les origines du clergé vietnamien.* Saigon (Section historique, Groupe littéraire Tinh-Viêt) 1959 8° 292.

Voir : *Les missions des jésuites au Viêt-Nam avant l'arrivée des vicaires apostoliques (1615-1664)*, 69-88 ; *La chrétienté primitive du Viêt-Nam vue par les missionnaires*, 89-104 ; *L'institution des catéchistes*, 107-122 ; *Les démarches d'Alexandre de Rhodes à Rome et à Paris*, 123-141.

d) Afrique.

397 Blot Bernard S.I. *L'Église catholique à Madagascar.* Antanimena-Tananarive (Imprimerie catholique) 1961 8° 80.
Ny Eglizy katolika eto Madagasikara. Antanimena-Antanarivo (Imprimerie katolika) 1961 8° 84 (en malgache).

398 Ciparisse Gérard. *Les origines de la méthode des fermes-chapelles au Bas Congo (1895-1898).* Bulletin de l'Institut historique belge de Rome 43 (1973) 693-839.

399 McSweeney J. S.I. *Irish Jesuits among the mild Batonga.* Dublin (Irish Messenger) 1954 12° 24.

400 McSweeney J. S.I. *Irish Jesuits in Northern Rhodesia.* Dublin (Irish Messenger) 1954 12° 24.

401 Mojoli Giuseppe. *La Chiesa in Etiopia. Note e ricordi di un nunzio.* Roma 1973 8° 318.
Voir : *La missione dei gesuiti portoghesi*, 61-65.

e) Océanie.

402 Hernández Faustino S.I. *Misión de las Islas Carolinas y Marshalls.* Madrid (Gráficas Martínez) 1955 8° 52.

Liste complémentaire des établissement.

Les chiffres qui suivent les localités indiquent le numéro de cette bibliographie.

VI. Biographies.

Dictionnaires.

403 Biographie nationale de Belgique XXXVII. Supplément IX (1972).
COENS Maurice S.I. *Gheyn (Joseph-Marie-Martin van den)*, 327-333.
SAUVENIER-GOFFIN Élisabeth. *Saint-Vincent (Grégoire de)* 717-726.

404 Dictionnaire de biographie française XIII, fasc. 75-76 (1972-1973).
BEYLARD H. S.I. *Faure (Pierre)*, 767-768 ; *Favre (Bienheureux Pierre)*, 872-873 ; *Félix (Célestin-Joseph)*, 964-965 ; *Fellon (Thomas-Bernard)*, 974-975 ; *Fénis de la Farge (Jean-Léonard de)*, 993.

405 Dictionnaire de spiritualité VIII, fasc. 54-55 (1973).
DERVILLE André S.I. *Jeanjacquot (Jean-Pierre)*, 849-850.
BAILLY Paul S.I. *Jégou (Jean)*, 872-873.
GRÜNEWALD Hans S.I. *Jeningen (Philippe)*, 873-874.
BOLAND André S.I. *Jennesseaux (Pierre)*, 874-877.

406 Dizionario biografico degli italiani XIV-XVI (1972-73).
Dans le vol. XIV :
MALGERI F. *Brandi, Salvatore Maria*, 18-19.
FANTUZZI V. S.I. *Brasanelli (Bressanelli), Giuseppe*, 49-50 ; *Brunelli, Francesco*, 553-554.
COVIELLO LEUZZI A. *Bresciani Borsa, Antonio*, 179-184.
COMPARATO V. *Bressani, Francesco Giuseppe*, 194-195.
PASZENDA J. S.I. *Briano, Giacomo*, 213-215 ; *Brizio, Giuseppe*, 370-372.
BEDESCHI L. *Bricarelli, Carlo*, 218-220.
PIGNATELLI G. *Brignole, Gian Carlo*, 271-272.
BALLISTRERI G. *Brunelli, Girolamo*, 556-557.
GENERO B. S.I. *Brunengo, Giuseppe*, 565-566 ; *Bucceroni, Gennaro*, 756.
BONO S. *Bruni, Bruno*, 602-604 ; *Bruno, Antonio*, 649-650 ; *Bruno, Giovanni*, 665-666.
PROSPERI A. *Bruni, Vincenzo*, 635-636.
Dans le vol. XV :
BERTUCCIOLI G. *Buglio, Ludovico*, 20-25.
OMODEO P. *Buonanni, Filippo*, 142-144.
PIGNATELLI G. *Burgio, Francesco*, 410-411.
INGEGNO A. *Cabeo, Niccolò*, 686-688.
Dans le vol. XVI :
PIGNATELLI G. *Calini, Cesare*, 719-722 ; *Calini, Ferdinando*, 722-723.

407 Nationaal Biografisch Woordenboek I-V (Brussel 1964-1972).

Dans le vol. I :

WILLAERT L. S.I. *Casteleyn, August*, 306-307.

VAN HECKEN J. *Cortel, Jozef*, 332 ; *Hamme, Pieter van*, 591-592 ;

ANDRIESSEN J. S.I. *Costerus, Franciscus*, 333-341 ; *David, Joannes*, 377-383.

REMY F. *Gheyn, Joseph Marie Martin van den*, 554-558.

BROUWERS L. S.I. *Scribani, Carolus*, 907-917.

Dans le vol. II :

VAN HECKEN J. *Beken, Willem van der*, 47-48 ; *Cazier, Filip*, 116 ; *Couplet, Filip*, 143-145 ; *Koenraads, Rogier*, 402-404 ; *Mantels, Theodoor*, 506-507 ; *Orville, Albert d'*, 650-651 ; *Spiere, Pieter van*, 802-803 ; *Verbiest Ferdinand*, 896-901.

VERHAAK C. S.I. *Maréchal, Joseph*, 518-522 ; *Scheuer, Pierre*, 782-784 ; *Thielemans, Henri*, 860-862.

SMEYERS J. *Meyer, Livinus de*, 574-576.

Dans le vol. III :

SCHOETERS K. S.I. *Beckx, Petrus Joannes*, 67-75.

VAN BIERVLIET A. T. *Lije, Albert de*, 500-502.

Dans le vol. IV :

BROUNS M. *Ballings, Martinus Josephus Jacobus*, 30-32.

PRICE W. J. *Velde, Jacob Olivier van de*, 884-890.

Dans le vol. V :

BOEYNAEMS P. *Capueel, Engelbertus*, 164.

Biographies par groupes.

408 GRENÓN Pedro S.I. *Santoral de la Compañía de Jesús*. Apuntes por... Córdoba (Editorial Fénix) 1961 12° 32.

409 MESA Carlos E. C.M.F. *Hombres en torno a Cristo*. II. Medellín (Ediciones Mysterium) 1973 8° 276.

Voir : *Vigencia de Francisco Suárez*, 67-70 ; *Misioneros y linguistica en Colombia*, 77-80.

410 PENNING DE VRIES Piet S.I. *Geestelijk leven vandaag*. Nijmegen (B. Gottmer) [1973] 8° 288.

Voir : *Edmund Campion*, 143-147 ; *De eerste grote leider van de reduksies* [Roque González de Santa Cruz], 148-150 ; *Jan Berchmans*, 159-163 ; *Pierre Teilhard de Chardin*, 176-192.

411 POPP Georg. *I grandi della Chiesa*. A cura di ... Brescia (La Scuola) 1963 8° 488.

HEIZMANN Kurt Heinrich. *Pietro Canisio. Soldato nei fronti di Dio*, 103-110.

ROSS Ronald. *Padre Pro. Uomini in fuga*, 162-166.

GÖRLICH Ernst J. *Ignazio di Loyola. Lo zoppo di Dio*, 250-255.

ROSS Ronald. *Francesco Saverio. Giunca di pirati*, 280-285.

ROSS Ronald. *Johann Adam Schall von Bell. Venne con cavallo e servo*, 285-289.

HEIZMANN Kurt Heinrich. *Johann Michael Sailer. Il commiato*, 399-407.

HEIZMANN Kurt Heinrich. *Rupert Mayer. Miles christianus*, 420-428.

ROSS RONALD : *Luigi. A Roma è in agguato la peste*, 479-483.

Traduction du livre signalé dans AHSI 42 (1973) n° 235.

Acosta José de 1540-1600.

412 O'GORMANEdmundo. *Joseph de Acosta*. Dans : ID. *Cuatro historiadores de Indias* (México, Secretaría de Educación Pública 1972) 163-248.

La « Historia natural y moral de las Indias » del P. Joseph de Acosta, 165-236, est la réédition de l'*Estudio preliminar* (VII-LXXVI) qui précède l'édition critique de la « *Historia ...* » México (Fondo de cultura económica) 1940. Les deux appendices : A. *Datos biográficos*, 237-242 ; B. *Datos bibliográficos*, 242-248, sont la réédition du premier appendice (LV-LXIV) qui précède la 2e édition critique de la « *Historia ...* » Cf. AHSI 32 (1963) n° 311.

Anchieta José de 1534-1597.

413 ANCHIETA José de S.I. *O Poema da Virgem* (*De Beata Virgine Matre Dei Maria*). Tradução portuguesa em ritmos de Armando CARDOSO S.I. 3ª edição. São Paulo (Edições Paulinas) 1958 8º 310.
Avec une longue introduction, 9-46.
Cf. AHSI 24 (1955) nº 177.

414 CARDOSO Armando S.I. *Uma canção singular de Anchieta.* A.S.I.A. 32 (1973) 25-26.

Andrés Juan 1740-1817.

415 VIANELLO Nereo. *Ventitrè lettere di Juan Andrés a Gaetano Melzi.* Archivio veneto 98 (1973) 55-126.

Arminjon Charles 1824-1885, jésuite jusqu'en 1859.

416 ARMINJON Gabriel. *Charles Arminjon, ce prêtre qui inspira Thérèse de Lisieux.* Paris (Beauchesne) 1972 8º 228. (= Figures d'hier et d'aujourd'hui).

Arrowsmith S. Edmund 1585-1628.

417 *Seven Lancashire Martyrs.* London (Office of the Vice-Postulation) 1960 8º 20.
Voir : *Blessed Edmund Arrowsmith*, 9-11.

Arteaga Esteban de 1747-1799.

418 RUDAT E. Marja. *Las ideas estéticas de Esteban de Arteaga. Orígenes, significado y actualidad.* Madrid (Gredos) 1972 8º 338. (= Biblioteca románica hispánica 165).

Avancini Nikolaus 1612-1686.

419 GANDINI Umberto. *Il teatro barocco di Nicolò de Avancini, gesuita trentino alla corte degli Absburgo.* Studi trentini di scienze storiche 52 (1973) 30-69.
Suite et fin de l'article signalé dans AHSI 42 (1973) nº 336.

Averoult Antoine d' 1553-1614.

420 DEBOUTTE A. C.SS.R. *Dauroultius ... en St. Lutgart.* Sinte-Lutgart, schutsvrouwe van Vlaanderen 15 (1973) 5-6.

Baldinucci B. Antonio 1665-1717.

421 [GRENÓN Pedro S.I.] *El beato P. Antonio Baldinucci S. I. Una carta reliquia.* [Córdoba (Edit. Fénix) 1961] 8º 4.

Barbarić Petar 1874-1897.

422 ANTOLOVIĆ Josip S.I. *Pod opancima u nebo* [Avec les sandales au ciel]. *Petar Barbarić 1874-1897.* Zagreb (Tisak IBG) 1973 8º 272.

Barreira Baltasar 1531-1612.

423 THILMANS Guy et MORAES Nize Izabel de. *La description de la côte de Guinée du Père Baltasar Barreira* (*1606*). Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noir 34 (1972) 1-50.

Bartoli Daniello 1608-1685.
Voir nº 362.

424 BARTOLI Daniello. *L'uomo di lettere difeso ed emendato.* 7ª edizione. Introduzione e note di Rosario F. ESPOSITO. Bari (Edizioni Paoline) 1964 12º 288. (= Maestri 95).
Cf. AHSI 29 (1960) nº 312.

Bea Augustin 1881-1969.

425 LEEMING Bernard I. S.I. *Agostino Cardinal Bea.* Notre Dame, Ind. (University of Notre Dame Press) 1964 8º 48. (= The Men who make the Council 1).

Bednarski Stanisław 1896-1942.

426 PASZENDA Jerzy S.I. *Ks. Stanisław Bednarski T.J.* Dans : *Słownik jezuitów artystów* (nº 265) 5-6.

Bellarmino S. Roberto 1542-1621.

427 CREHAN Joseph S.I. *Bellarmine, Influence of.* Catholic Dictionary of Theology 1 (1962) 253-255.

428 MARGERIE Bertrand de S.I. *Saint Robert Bellarmin, prédicateur modèle et théologien de la fonction de la prédication dans l'économie du salut.* Divinitas 17 (1973) 74-88.

429 VALENTINI Eugenio S.D.B. *Il pensiero del Bellarmino sull'autore dell'« Imitazione ».* Rivista di pedagogia e scienze religiose 8 (1970) 131-144.

Berchmans S. Jan 1599-1621.
Voir nº 410.

430 DELEHAYE H. S.I. *Sheng Johan Berchmans.* Taichung (Kuangchi) 1959 8º 134. (= Life of Saints Series 7).

431 GIACHI Gualberto S.I. *Giovanni, il sistemista vittorioso.* Catechesi 429 (1968) 23-28.

432 RODRIGUES A. S. S.I. *Santh João Berchmans, Altar Burghyãncho Pathron* [S. J. B. patron des servants de messe]. Mangalore (Jesu Rai) 1957 8º VIII-112. (= Jejuit Bhaktavol 2) (en konkani).

Berganza Higinio 1892-1973.

433 *El P. Higinio Berganza. Un jesuita fiel a su carisma.* Misiones (1973) abril, 20-21.

Berthier Guillaume-François 1704-1782.

434 BENHAMOU Paul. *Un adversaire de l'Encyclopédie : le Père Berthier.* French Review 46 (1972) 291-298.

Bidermann Jakob 1578-1639.

435 BIDERMANN Jakob. *Macarius Romanus.* Réédition et introduction par J.-M. VALENTIN. Humanistica Lovaniensia 19 (1970) 365-469.

Billot Louis 1836-1931.

436 COURTNEY Francis S.I. *Billot, Louis (1836-1931).* Catholic Dictionary of Theology 1 (1962) 268-270.

Bogsrucker Alois 1877-1957.

437 KARLINGER Richard S.I. *Zur Erinnerung an P. Alois Bogsrucker S.I., Volksmissionär, Presseapostel und Seelsorger, 1877-1957.* Wien (Ignatiusbund) 1957 8º 16.

Borja S. Francisco de 1510-1572.

438 DALMASES Cándido de S.I. *Aspetti della spiritualità di S. Francesco Borgia.* Quaderni « C.I.S. » 7 (1973) 77-96.

439 DALMASES Cándido de S.I. *San Francisco de Borja y la devoción al Sagrado Corazón de Jesús.* Apostolado de la oración (1973) 58-62.

440 PASTOR GÓMEZ Juan S.I. *San Francisco Borja 1510-1572 (Un jesuita, santo duque, del siglo XVI).* Con la colaboración de José NAVARRO LATORRE. Madrid (Publicaciones Españolas) 1973 8º 48. (= Temas españoles 528).

441 RODRÍGUEZ MOLERO Francisco X. S.I. *San Francisco de Borja, prototipo de seglar gobernante.* Manresa 45 (1973) 335-354.

442 RUIZ JURADO Manuel S.I. *Los fundamentos evangêlicos de la Compañía de Jesús.* Quaderni « C.I.S. » 7 (1973) 21-76.
D'après un écrit de S. F. de Borja, publié dans AHSI 41 (1972) 182-205 et reproduit ici aux pages 53-76.

443 TARANCÓN Vicente Enrique. *Pregón de las fiestas conmemorativas del IV Centenario de la muerte de san Francisco de Borja, pronunciado en Gandía, el día 7 de octubre de 1972.* Gandía 1972 8° 32.

Bošković Ruđer Josip 1711-1787.

444 ARRIGHI Gino. *P. Ruggiero Boscovich e gli amici lucchesi. Idraulica, ottica e costituzione della materia.* Dans : *Rappresentazione artistica e rappresentazione scientifica nel « secolo dei lumi »* (Firenze, Sansoni 1972) 85-107.

Bouchard James 1823-1889.

445 VAN DE MAELE P. S.I. *Watomika. De grootste der Delawaren.* Brussel (De Seinhoorn) 1958 8° 166.

Bourque Henri 1868-1943.

446 MIGNAULT Thomas S.I. *Le Père Henri Bourque S. I. 1868-1943.* Montréal (Éditions Bellarmin) 1957 8° 32.

Bracale Gennaro M. 1865-1933.

447 *Anche il P. Gennaro M. Bracale S. I. è tornato fra noi.* Supplemento a Un granello di senapa (1964) 47-111.

Brentano Leopoldo 1884-1964.

448 DUTRA Pancracio S.I. *O apóstolo dos trabalhadores.* Estudos 27 (1967) 3, 24-37.

Bresciani Antonio 1798-1862.
Voir n° 406.

449 IANNACE Florinda M. *Il conservatorismo cattolico in Antonio Bresciani.* Roma (Trevi Editore) 1973 8° 142. (= Le opinioni 7).

450 RUSSO L. *Di un'ignota risposta polemica del P. Bresciani al De Sanctis.* Belfagor 9 (1954) 216-217.

Briant S. Alexander c.1551-1581.

451 DE ROSA Peter. *Blessed Alexander Briant.* London (Vice-Postulation) [1962] 8° 16.

Brodrick James 1891-1973.

452 ELLIS John Tracy. *James Brodrick S. I.* Catholic Historical Review 59 (1973) 733-734.

Bružikas Jonas 1897-1973.

453 ALŠĖNAS Pranys. *Suviev, guvusis misijonieriau !* [A Dieu, missionnaire efficace !] Laiškai Lietuviams 24 (1973) 117-119.

454 DIDŽIULYTĖ-MOŠINSKIENĖ Halina. *Šventasis senelis* (*Tėvo Jono Bružiko šviesiam atminimui*) [Le saint vieillard (A la mémoire du P. J. B.)] Laiškai Lietuviams 24 (1973) 239-240.

455 KLEINOTAS Petras S.I. *Su T. Jonu Bružiku Lietuvos parapijose* [Avec le P. J. B. dans les paroisses lituaniennes]. Laiškai Lietuviams 24 (1973) 119-121.

456 KRIŠTANAVIČIUS Bronislovas S.I. *T. Jonas Bružikas S. I.* Laiškai Lietuviams 23 (1972) 155-158.

Campion S. Edmund 1539-1581.
Voir nº 410.

457 MARTINDALE C. C. S.I. *Bl. Edmund Campion.* London (Catholic Truth Society) 1964 12º 16.

458 WAUGH Evelyn. *El jesuita y la reina.* Santiago de Chile-Buenos Aires (Editorial del Nuevo Extremo) 1960 8º 280.
Traduction du livre signalé dans AHSI 6 (1937) nº 212.

Canisius S. Petrus 1521-1597.
Voir nº 411.

459 BUXBAUM Engelbert Maximilian. *Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern, 1549-1556.* Roma (Institutum Hist. S. I.) 1973 8º XXXII-310. (= Bibliotheca Instituti Hist. S. I. 35).

460 BUXBAUM Engelbert Maximilian. *Ulrichsverehrung und Ulrichstraditionen im Umkreis des Petrus Canisius. Ein Beitrag zur Hagiographie und Frömmigkeitsgeschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation.* Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 7 (1973) 182-220.

461 KRAMER Herbert G. S.M. *T'ien-chu ti ssu-yeh-chia* (*Sheng-ssu Chia-ni-sho*) — *God's man of affairs.* Taichung (Kuangchi) 1965 12º 60.

462 SANTA CRUZ Afonso de [= GESSINGER Afonso S.I.] *Sem máscara.* Curitiba (Voz do Parana) [1966] 12º 102.

Cappello Felice M. 1879-1962.

463 MONDRONE Domenico S.I. *Padre Felice M. Cappello S. I.* Roma (Civiltà cattolica) 1962 12º 48.

Cardaveraz Agustín de 1703-1770.

464 AQUESOLO Lino de. *El Padre Cardaveraz en Álava.* Boletín de la Institución « Sancho el Sabio » 16 (1972) 235-239.

Cardillo Vincenzo 1910-1973.

465 [*Padre Vincenzo Cardillo.*] Gentes 48 (1973) 294-304.

Cardim António Francisco 1596-1659.
Voir nº 383.

466 TEIXEIRA Manuel. *Os Cardins.* Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau 70 (1972) 443-460.

Caron Joseph 1894-1971.

467 RENAUD Rosario S.I. *Le Père Joseph Caron S. I. 1894-1971.* Brigand (1971) juillet-août, 4-9.

Carpentier Édouard 1822-1868.

468 PERUMALIL A. C. S.I. *The Apostles in India.* 2nd enlarged edition. Patna (Xavier Teachers' Training Institute) 1971 8º XVI-234.
Voir : *India and the Bollandist, Fr. Carpentier S.I.*, 152-157. - La première édition est : Patna (Catholic Book Crusade) 1952 8º [XVI]-154. Le chapitre sur le P. Carpentier : 112-116.

Castiglione Giuseppe 1688-1766.

469 BEURDELEY Cécile and Michel. *Giuseppe Castiglione : a Jesuit painter at the court of the Chinese Emperors.* Translated by Michael BULLOCK. London (Lund Humphreys) 1972 4º 204, 234 fig. et 19 pl.
Traduction du livre signalé dans AHSI 41 (1972) nº 322.
CR. Month 234 (1973) 188-189 (L. Learmont); Bull. of the School of Oriental and African Stud. 36 (1973) 498-499 (M. Medley); Times Lit. Suppl. (1973) 1077.

Cavallera Ferdinand 1875-1954.

470 OLPHE-GALLIARD Michel S.I. *Lettres du chanoine G. Bardy au Père F. Cavallera.* Bulletin de littérature ecclésiastique (1973) 263-278.

Cerdá Miguel 1872-1941.

471 SALGADO César. *Padre Miguel Cerdá, um mestre jesuíta.* A.S.I.A. 32 (1973) 6-16.

Charles Pierre 1883-1954.

472 BECKMANN Johannes S.I. *Pierre Charles zum Gedenken.* Dans : CHARLES Pierre S.I. *Gott unser Ziel* (Leipzig, St. Benno-Verlag 1958) 131-136.

Charlevoix Pierre-François-X. 1682-1761.

473 POULIOT Léon S.I. *Charlevoix (1682-1761).* Textes choisis et présentés par ... Montréal et Paris (Fides) 1959 12° 96 (= Classiques canadiens 15).

Cheng Wei-hsin Emmanuel 1633-1673.

474 GAGNON Rosaire S.I. - RENAUD Rosario S.I. *Le Père Emmanuel Cheng Wei-hsin S.I. 1633-1673, premier prêtre chinois de la Compagnie de Jésus.* Brigand (1973) juillet-août, 17-19.

Claver S. Pedro 1580-1654.

Voir n° 161.

475 MARCOLINI Egidio S.I. *L'angelo degli schiavi. S. Pietro Claver della Compagnia di Gesù, 1580-1654.* Venezia (Missioni) 1953 12° 96.

476 PENNING DE VRIES Piet S.I. *Peter Claver.* Echo uit Afrika 38 (1971) 84-87 ; 32 (1972) 1-5.

477 TARSO Roberto de [= LAWISCH Tarcilo S.I.] *O Escravo de Cartagena.* Pôrto Alegre (Edições Paulinas) 1955 12° 228. (= Em busca do ideal 4). - 2ª edição 1958.

Clavijero Francisco Javier 1731-1787.

478 ARNAIZ Y FREG Arturo. *Francisco Javier Clavijero.* Memorias de la Academia Mexicana de la historia 29 (1970) 332-339.

479 CAMPILLO SÁNCHEZ Antonio. *Francisco Javier Clavijero.* La palabra y el hombre (1970) 467-470.

480 CLAVIJERO Francisco Javier. *Historia antigua de México.* Prólogo de Mariano CUEVAS S.I. Edición original escrita en castellano por el autor. 3ª edición. México (Porrúa) 1971 8° XXXVIII-622. (= « Sepan cuantos ... » 29).

Cf. AHSI 36 (1967) n° 413.

481 CLAVIJERO Francisco Javier S.I. *The History of (Lower) California.* Edited by A. A. GRAY. Translated by Sara E. LAKE. Introduction by Homer ASCHMANN. Riverside, Cal. (Manessier Publishing Co.) 1971 8° LIV-414.

Nouvelle édition du livre signalé dans AHSI 8 (1939) n° 169.

482 LEÓN-PORTILLA Miguel. *Recordación de Francisco Xavier Clavijero. Su vida y su obra.* Veracruz (Ediciones del Museo de Veracruz) 1970 8° 62.

483 MORENO Roberto. *Las notas de Alzate a la Historia antigua de Clavijero.* Estudios de cultura Náhuatl 10 (1972) 359-392.

484 NAVARRO HIDALGO Adalberto. *Francisco Javier Clavijero y su quehacer historiográfico.* Et Caetera 7 (1972) 89-141.

485 RAMÍREZ CORTÉS María Teresa. *La modernidad de Francisco Xavier Clavijero en la ilustración mexicana del siglo XVIII*. Tesis. Guanajuato 1971 8° 67 polycopié.

Clorivière Pierre-Joseph Picot de 1735-1820.

486 BEYER Jean B. S.I. *Gli istituti secolari*. Roma (Città Nuova) 1964 8° 334.

Voir : *Prime fondazioni*, 15-30.

A new way of apostolic consecrated life. The secular institute. Roma (Gregorian University Press) 1967 8° VIII-732.

Voir : *The earliest foundations*, 3-18.

Traductions du livre signalé dans AHSI 23 (1954) n° 276.

487 RAYEZ André S.I. et FÈVRE Louis. *Foi chrétienne et vie consacrée. Clorivière aujourd'hui*. II. *Le pasteur*. Paris (Beauchesne) 1973 8° 256.

Cf. AHSI 41 (1972) n° 330.

Coleti Giovanni Domenico 1727-1798.

488 LEÓN Luis A. *El Padre Juan Domingo Coleti y el autor de « Il Gazzettiere Americano »*. Museo histórico 52 (1971) 36-55.

Conca Antonio 1746-1820.

489 MARTÍNEZ MORELLÁ Vicente. *Alicante en la « Descrizione odeporica » del Padre Antonio Conca*. Instituto de estudios alicantinos 5 (1971) 7-19.

Corti Mario 1886-1948.

490 GUIDETTI Armando S.I. « *Don Paragone* ». Milano (Spiritualità) 1973 12° 64.

Cruz Francisco da 1859-1948.

491 BARROS J. C. Freitas. *Páginas da vida do Padre Dr. Cruz*. Lisboa (Centro Tipográfico Colonial) 1954 8° 208.

Daniélou Jean 1905-1974.

Voir n° 214.

492 KANNENGIESSER Charles S.I. *Bibliographie patristique du Cardinal Jean Daniélou*. Dans : *Epektasis. Mélanges J. Daniélou* (Paris, Beauchesne 1972) 673-689.

493 LEBEAU Paul S.I. *Jean Daniélou*. Buenos Aires (Guadalupe) 1966 12° 148. (= Hombres y sus ideas 3).

Traduction du livre signalé dans AHSI 36 (1967) n° 418.

De Nobili Roberto 1577-1656.

Voir n° 363.

494 KAUFMANN Ludwig S.I. *Roberto Nobili S.I., den Indern ein Inder. Zur ersten umfassenden Biographie des Pioniers einer Mission der Begegnung*. Orientierung 37 (1973) 95-98.

Cf. AHSI 42 (1973) n° 440.

495 RAJAMANICKAM S. S.I. *Robert de Nobili presents Christ to the Hindus*. Ranchi 1968 8° 20.

496 TORNESE Nicola S.I. *Roberto de Nobili 1577-1656. Contributo al dialogo con i non cristiani*. Cagliari (Pont. Facoltà Teologica del S. Cuore) 1973 8° 176.

De Santi Angelo 1847-1922.

497 BAUDUCCO Francesco M. S.I. *Un gesuita amico di Perosi*. Societas 22 (1973) 40-42.

498 BAUDUCCO Francesco M. S.I. *Relazioni del P. Angelo De Santi S.I. con la S. Congregazione dei riti circa la musica sacra dal 1887 al 1902 (Documenti inediti)*. AHSI 42 (1973) 128-160.

499 MONETA CAGLIO Ernesto. *Padre Angelo De Santi nel cinquantenario della morte*. Bollettino ceciliano 68 (1973) 102-105.

Díez-Alegría José M. né en 1911.

500 LEGUINECHE Manuel - TORRES MURILLO J. L. - CEBOLLA Fermín. *Díez-Alegría, jesuita prohibido (Libro informe)*. Madrid (Edit. Fundamentos) 1973 12° 272. (= Cuadernos prácticos 11).

501 PIKAZA Javier. *Sobre el esquema teológico del P. Díez-Alegría*. Arbor 85 (1973) 21-45.

502 WALSH Michael J. S.I. *Diez-Alegria and censorship*. Month 234 (1973) 235-238.

Doménech Juan Jerónimo 1516-1592.

503 DALMASES Cándido de S.I. *El primer jesuita valenciano, Padre Juan Jerónimo Doménech, fundador del colegio de San Pablo en Valencia.* Dans : *VIII Congreso de historia de la Corona de Aragón.* III. *La Corona de Aragón en el siglo XVI.* Vol. II. (Valencia, Artes Gráficas 1973) 71-86.

Donche Lodewijk-Vincent 1769-1857.

Voir n° 173.

504 MARLIER A. S.I. *Dragonder, Weerstander, Apostel*. Alken (Retraitenhuis) 1956 8° 112.

Drexel Jeremias 1581-1638.

505 BREIDENBACH Heribert. *Der Emblematiker Jeremias Drexel S.I. (1581-1638). Mit einer Einführung in die Jesuitenemblematik und einer Bibliographie der Jesuitenemblembücher*. University of Illinois at Urbana-Champaign 1970 372.

Résumé dans : Dissertation Abstracts International 31 (1970-71) 4706A.

Éder X. Ferenc 1727-1772.

506 BOGLÁR Lajos and BOGNÁR András. *Ferenc X. Éder's description of the Peruvian missions from the 18th century*. Acta ethnographica Academiae scientiarum hungaricae 22 (1973) 1-49.

Esteban Tomás 1879-1934.

507 GIL Pablo S.I. *Misionero y mártir. Vida del Padre Tomás Esteban S. I.* Pamplona (Ediciones Los Misioneros) 1956 8° 142.

Fabre d'Envieu Jules 1821-1901, jésuite jusqu'en 1859.

508 VALLIN Pierre S.I. *Un toulousain, théologien de Mgr Maret au Ier Concile du Vatican : Jules Fabre d'Envieu*. Bulletin de littérature ecclésiastique 74 (1973) 36-52.

Faller Clemens 1814-1897.

509 RABUSKE Arthur S.I. *A nobre família do Barão de Jacuí*. Estudos 28 (1968) 2, 47-58.

Sur les relations du P. C. Faller avec cette famille qui a fait ériger une croix sur son tombeau.

Fausti Giovanni 1899-1946.

510 BERALDO Carlos S.I. *Do « Diálogo impossível » ao martírio*. Hora Presente 12 (1972) 199-205.

Feller François-Xavier de 1735-1802.

511 CAPPELLI Tullio. *Uno scritto inedito di F. Saverio de Feller.* Excerpta ex dissertatione ad lauream in facultate theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae. Arretii 1970 8° 70.

Fernandes Gonçalo 1541-1621.

512 *Tratado do Pe. Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo (Maduré 1616).* Edição crítica anotada por José WICKI S.I. Lisboa (Centro de Estudos Históricos Ultramarinos) 1973 8° XXXII-342.
Dans *Introdução* voir : *Vida do P. Gonçalo Fernandes*, XII-XVIII ; *Escritos do P. Gonçalo Fernandes*, XVIII-XIX.

Ferrua Antonio né en 1901.

513 NESTORI A. *Bibliografia del P. Antonio Ferrua S. I.* Rivista di archeologia cristiana 48 (1972) 17-31.

Fleerackers Emiel 1877-1948.

514 FLEERACKERS Em. S.I. *Verzamelde Werken.* I. *Gedichten.* Nagezien, samengesteld en ingeleid door Em. JANSSEN S.I. en A. DE PAUW S.I. [Antwerpen] (Stichting Fleerackers Monument) 1956 8° 272.
Voir : *De mens en de schrijver*, 5-17.

Flori Lodovico 1580-1647.

515 PULETTI Orazio. *Note storiche sulla vita e le opere di Lodovico Flori.* Marsciano (Tip. Corradi) 1971 8° 16.

Foureau Pierre 1700-1749.

516 BEYLARD Hugues S.I. *Un manceau missionnaire en Chine : le P. Pierre Foureau (1700-1749).* Province du Maine 53 (1973) 175-178.

Franzelin Johann Baptist 1816-1886.

517 COURTNEY Francis S.I. *Franzelin, Johann Baptist (1816-86).* Catholic Dictionary of Theology 2 (1966) 304-306.

518 LA BARGE Joseph Albert. *The notion of the assistence of the Holy Spirit in the ecclesiology of Johann Baptist Franzelin.* Catholic University of America, Washington 1971 327.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 32 (1971-72) 1612A-1613A.

Fridelli Xaver Ernbert 1673-1743.

519 ZERLIK Alfred. *Zum 300. Geburtstag von P. Xaver Ernbert Fridelli, Chinamissionar und Kartograph, aus Linz.* Freinberger Stimmen 44 (1973) 1, 12-14.

Fuentes Miguel de 1538-1606.

520 BIRCKEL Maurice. *El P. Miguel de Fuentes S.I. y la Inquisición de Lima.* Historia y cultura 6 (1972) 5-92.
Traduction de l'article signalé dans AHSI 39 (1970) n° 286.

Gagliardi Achille 1537-1607.

521 GIL Daniel S.I. *Gagliardi y la consolación sin causa.* Manresa 45 (1973) 61-80.

522 TRUHLAR K. V. S.I. *A obediência dos leigos.* Dans : *Leigos e vida cristã perfeita* (São Paulo, Edições Paulinas 1967) 265-313.
Voir : *A tríplice observância da Regra, segundo Aquiles Gagliardi*, 283-286.
Cf. AHSI 34 (1965) n° 330.

Gárate Francisco 1857-1929.

523 [TONI RUIZ Teodoro S.I.] *Sujan* [L'homme bon et saint]. Poona 1958 12° 42 (en marathi).
Traduction d'une brochure parue en 1946.

Garcidueñas Salvador M. 1856-1928.

524 BERRUECOS J. Carlos S.I. *P. S. Garcidueñas S.I. Algunos rasgos biográficos del R. P. Salvador M. Garcidueñas, religioso de la Compañía de Jesús y antiguo capellán del santuario de Ntra. Sra. de los Ángeles.* Anotados por ... México (Ediciones Paulinas) 1952 12º 120.

Ghiotti Francesco Saverio 1661-1746.

525 VALENTINI Eugenio. *Giovanni Gersen autore dell'Imitazione.* Benedictina (1972) 319-404.

Voir : *Chi è l'autore della lettera da Vercelli del 1726?* 339-344 ; *La testimonianza del Ghiotti,* 359-361.

Gil Cristóvão 1554-1608.

526 CABRAL Roque S.I. *A natureza da teologia segundo Cristóvão Gil.* Excerpta ex dissertatione ad lauream in facultate theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae. Braga 1969 8º 48.

Les deux chapitres de cet extrait sont parus comme deux articles (cf. AHSI 40 [1971] nº 362 et 361). Ici réunis sont précédés d'une introduction et suivis de l'index de la thèse.

Godinho Nicolau 1556-1616.

527 REINHARDT Klaus. *Nicolau Godinho S.I. (1556-1616) und die römische Ordenszensur. Texte und Dokumente zum Gnadenstreit.* Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte 10 (1970) 1-24.

Godinho de Erédia Manuel c.1555-1623, jésuite jusqu'en 1584.

Voir nº 383.

528 RAU Virginia. *Les portugais et la route terrestre des Indes à la Méditerranée aux XVIe et XVIIe siècles.* Dans : *Méditerranée et Océan Indien.* (Paris SEVPEN 1970) 91-98.

D'après l'exposition des cinq routes de M. Godinho.

Godoy Juan José 1728-1788.

529 FURLONG Guillermo S.I. *Juan José Godoy S.I. precursor de la independencia americana.* Revista de la Junta de estudios históricos de Mendoza 2/1 (1972) 257-284.

Góis Bento de 1562-1607.

530 BRAZÃO Eduardo. *Em demanda do Cataio. A viagem de Bento de Goes à China, 1603-1607.* 2ª edição. Lisboa (Agência Geral do Ultramar) 1969 8º 106.

Cf. AHSI 34 (1955) nº 265.

Gonzaga S. Luigi 1568-1591.

Voir nº 411.

531 CALVINO Raffaele. *S. Luigi Gonzaga nella basilica del Gesù Vecchio. Nel quarto centenario della nascita.* Napoli (Tip. D'Alessandro) 1969 12º 30.

532 DE BERNARDI Vittorio S.I. *Luigi l'illuminato.* Milano (Lampade viventi) 1969 12º 16.

533 GIACHI Gualberto S.I. *Aluigi, profeta « beat » ?* Catechesi 414 (1968) 36-43.

González de Santa Cruz B. Roque 1572-1628.

Voir nº 410.

534 ROJAS Antonio S.I. *Un conquistador paraguayo. Roque González de Santa Cruz.* Asunción 1961 8º 32.

535 ROJAS Antonio S.I. *Trayectorias de un corazón.* Asunción 1960 12º 16.

González Holguín Diego 1552-1617.

536 GONÇÁLEZ HOLGUÍN Diego S.I. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada quichua o del Inca.* Nueva edición, con un prólogo de Raúl PORRAS BARRENECHEA. Lima (Instituto de historia) 1952 8° XLIV-704. (= Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Publicaciones del cuarto centenario).

Gracián Baltasar 1601-1658.
Voir n° 206.

537 BATLLORI Miguel S.I. *En torno a Baltasar Gracián.* AHSI 42 (1973) 355-364.
Bulletin critique des publications récentes.

538 GRACIÁN Baltasar. *El Criticón.* Selección, estudio y notas por José Manuel BLECUA. 5ª edición. Zaragoza (Editorial Ebro) 1971 12° 144. (= Biblioteca clásica Ebro 80).
Voir : *Gracián y su obra*, 9-33.
Cf. AHSI 23 (1954) n° 322.

Grimaldi Francesco M. 1618-1663.
Voir n° 178.

539 MAREK Jiří. *Physiological optics in Grimaldi's work.* Atti della Fondazione Giorgio Ronchi 28 (1973) 387-396.

Grizogon Lovro 1590-1650.

540 KATALINIĆ Ante S.I. *Kraljevska vlast Marijina u djelu « Mundus Marianus » od Lovre Grizogona D.I.* [Le pouvoir royal de Marie d'après le « M. M. » de L. G.]. (Izvadak iz doktorske disertacije). Zagreb 1960 4° 58 polycopié.

Grodzicki Stanisław 1541-1613.

541 DRZYMAŁA Kazimierz S.I. *Ks. Stanisław Grodzicki S.I.* Kraków (Wyd. Apostolstwa Modlitwy) 1973 8° 188.

Gundlach Gustav 1892-1963.

542 MASSENKEIL Joseph. *In memoriam Gustav Gundlach.* Hohenstaufen-Blätter 33 (1963) Sept., 9-13.

Hardy Marc 1912-1973.

543 BOURASSA Léo-Paul S.I. *Marc Hardy S.I. 1912-1973.* Brigand (1973) juillet-août, 11-15.

Hervás y Panduro Lorenzo 1735-1809.

544 RODRÍGUEZ DE MORA María del Carmen. *Lorenzo Hervás y Panduro : su aportación a la filología española.* Madrid (Edic. Partenón) 1971 8° 118.

Hevenesi Gábor 1656-1715.

545 HÖLVÉNYI György. *Hevenesi Gábor útmutatásai a történeti forrásanyag gyűjtéséhez.* Az Egyetemi Könyvtár Évkönyvei 6 (1973) 147-152 ; résumé : *Gábor Hevenesi's Hinweise zur Methodik der Erschließung geschichtlicher Quellen*, 152.

Hopkins Gerard Manley 1844-1889.

546 BISCHOFF Anthony D. S.I. *Gerard Manley Hopkins and Stratford, Essex.* Thought 48 (1975) 266-273.

547 CHANDLER Patricia Gail. *Gerard Manley Hopkins and Dylan Thomas : A study in computational stylistics.* Lousiana State University, Baton Rouge 1970 151.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 31 (1970-71) 4747A.

548 CHRIST Carol Tecla. *The aesthetic of particularity in the poetry of Rossetti, Browning and Hopkins.* Yale University, New Haven 1970 171.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 31 (1970-71) 6596A.

549 DEGEORGE James Michel. *Gerard Manley Hopkins and his age : The study of a nineteenth-century sensibility.* Tulane University, New Orleans 1971 259.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 32 (1971-72) 2636A.

550 DICICCO Mario M. *Gerard Manley Hopkins and the mystery of Christ.* Case Western Reserve University, Cleveland 1970 180.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 32 (1971-72) 425A.

551 DUNNE Tom. *Bibliography for 1969.* Hopkins Research Bulletin 2 (1971) 10-16.

552 FERNS John. « *The Wreck of the Deutschland* » : *Voice and structure.* Victorian Poetry 9 (1971) 383-393.

553 GRIFFITHS Leslie. *The great sacrifice : The incarnation in the thinking of Gerard Manley Hopkins.* Church Quarterly 4 (1971) 60-71.

554 HAZEN James. *Whitman and Hopkins.* American Transcendental Quarterly 12 (1971) Fall, 41-48.

555 HENTZ Ann Louise. *Language in Hopkins's « Carrion Comfort ».* Victorian Poetry 9 (1971) 343-347.

556 HESELTINE H. P. *Unspeakable stress : Some aspects of the poetry of Gerard Manley Hopkins.* Sydney (English Association) 1969 8° 24.

557 *Three uncollected letters.* Hopkins Research Bulletin 2 (1971) 3-7.

558 MACKENZIE Norman H. *On editing Gerard Manley Hopkins.* Queen's Quarterly 78 (1971) 487-502.

559 MEYER Daniel Joseph. *Epistemology and literary analysis : Gerard Manley Hopkins and empiricist criticism.* Arizona State University, Tempe 1971 226.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 32 (1971-72) 1520A.

560 MILROY James. *Gerard Manley Hopkins : Etymology and « current language ».* Critical Survey 5 (1971) 211-218.

561 MILWARD Peter S.I. *This Darksome burn. Commentary on G. M. Hopkins' « Inversnaid ».* English Literature and Language 8 (1971) 13-26.

562 PATTERSON Margaret Cleveland. *The Hopkins' Handbook.* University of Florida, Gainesville 1970 879.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 31 (1970-71) 6020A.

563 PICK John. *Gerard Manley Hopkins.* Dans : *The Victorian Poets.* 2nd edition (Cambridge, Harvard University Press 1968) 317-351.
Cf. AHSI 27 (1958) n° 287.

564 POWELL Everett Gene. *A concordance to the Poems of Gerard Manley Hopkins, with a computer-based comment on style.* University of Texas at Austin 1970 1036.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 32 (1971-72) 4016A.

565 SCHLEPPER Wolfgang. *Gerard Manley Hopkins : « Spring ».* Literatur in Wissenschaft und Unterricht 4 (1971) 40-44.

566 STOENESCU Ștefan. *Opțiune și tentativă în creația lui Gerard Manley Hopkins. Cîteva observații asupra evoluției sensului în Binsey Poplars și Felix Randal* [Engagement et tentative dans la poésie de G. M. H. Quelques observations sur le développement de la pensée dans B. P. et F. R.]. Analele Universității București. Limbi germanice 20 (1971) 135-144.

567 THOMAS Alfred S.I. *G. M. Hopkins : a letter.* Times Literary Supplement (1971) 781.

568 THOMAS Alfred S.I. *Note 338: G. M. Hopkins - two more bibliographical discoveries.* Book Collector 20 (1971) 103-104.

569 THORNTON R. K. R. *Hopkins and the histories.* Victorian Poetry 6 (1971) 341-343.

570 TONKIN Humphrey. *Hopkins's « Inversaid » and its stylistic devices.* Language and Style 3 (1970) 274-292.

571 WHITE Norman. *Hopkins's « Spelt from Sibyl's Leaves ».* Explicator 30 (1971-72) Item 24.

572 WHITE Norman. *The probable identity of Hopkins's « Two Beautiful Young People ».* English Language Notes 8 (1971) 206-208.

Huidobro Fernando de 1903-1937.

573 [HUIDOBRO Fernando de S.I.] *Vida íntima de un jesuita.* Madrid (Obra de Ejercicios) 1971 12° 32. (= Folletos Persevera para ejercitantes 40).

574 XAVIER Adro [= REY STOLLE Alejandro S.I.] *Legionarios de ayer. Fernando de Huidobro. Relato rigurosamente histórico.* Barcelona (Ediciones Tibidabo) 1965 12° 94. (= Inquietud 22).

Huyssens Pierre 1577-1637.

575 SCHUTTRINGER Jacques. *Bâtisseurs de cloîtres. Pierre Huyssens.* Cahiers de Saint-André 21 (1964) 1, 7-16.

Intorcetta Prospero 1625-1696.

576 BEONIO-BROCCHIERI Paolo. *Confucio e il cristianesimo.* Torino (V. Bona) 1972-1973 2 8° XL-84 VIII-83-220. (= Capodanno Bona 1972-1973).

Édition, en fac-similé, et traduction de trois ouvrages de Prospero Intorcetta : *Sapientia sinica* (1-49), *Sinarum scientia politico-moralis* (83-199), *Vita di Confucio* (201-217) et *La vita di Gesù illustrata ai cinesi* (51-81), précédées d'une longue introduction : *L'incontro del pensiero europeo con la filosofia cinese alle soglie dell'illuminismo* (XIII-XL)

Isla José Francisco de 1703-1781.

577 TELLECHEA IDÍGORAS J. Ignacio. *El P. Francisco de Isla. Una primicia literaria: La Margarita (1726). - Ingreso en la Compañía de Jesús. - Sobre el título del Fray Gerundio.* Salmanticensis 20 (1973) 85-97.

Janssens Jan B. 1889-1964.

578 *Il P. Giovanni Battista Janssens S.I. e la nostra Congregazione.* Supplemento a Un granello di senapa (1964) 5-42.

Jeningen Philipp 1642-1704.

Voir n° 405.

579 Höss Anton S.I. *Die Tagebücher P. Philipp Jeningens S.I.* Übersetzt und erläutert von ... Ellwangen (Schwabenverlag) 1952 8° 70.

Jogues S. Isaac 1607-1646.

580 SANTA CRUZ Afonso de [= GESSINGER Afonso S.I.] *O Mártir do inferno verde.* Curitiba (Ed. Rosário) [1968] 12° 86.

581 TALBOT Francis S.I. *Yo Ko Yü Hung Jen. A Saint among savages.* Taichung (Kuangchi) 1958 8° 216. (= Life of Saints Series 3).

Jolís José 1728-1790.

582 JOLÍS José S.I. *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco.* Traducción de María Luisa ACUÑA. Estudio preliminar de Ernesto J. A. MAEDER. Resistencia (Universidad Nacional del Nordeste) 1972 8° 396.

Voir : *Estudio preliminar sobre el ensayo de historia natural de la provincia del Gran Chaco del P. José Jolís S.I.*, 9-29.

Jousse Marcel 1886-1961.

583 BARON Gabrielle. *Introduction au style oral de l'Évangile. Démonstration méthodique selon Marcel Jousse.* [Paris] 1971 8° 56 polycopié.

Judde Claude 1661-1735.

584 BOTTEREAU Georges S.I. *Vie et enseignement du P. Claude Judde (1661-1735).* Revue d'histoire de la spiritualité 49 (1973) 145-164.

Kino Eusebio Francesco 1645-1711.

585 VÁSQUEZ Nadine M. *A baptism performed by Father Kino.* Spanish American Geneological Helper 3 (1973) 1, 124-125.

Kircher Athanasius 1601-1680.

Voir n° 178.

586 DÜLMEN Richard van. *Ein unbekannter Brief von Athanasius Kircher.* Studia leibnitiana 4 (1972) 141-145.

Kojalavičius Albertas 1609-1677.

587 ŽULYS V. *A. Vijûkas-Kojalavičius ir jo « Lietuvos istorija ».* [A. V.-K. et son « Histoire lituanienne »]. Pergalė (1959) 11, 149-162.

Kostka S. Stanisław 1550-1568.

588 GAVEAU Abel. *Sheng Stanislao Kostka.* Taichung (Kuangchi) 1957 8° 76.

589 GIACHI Gualberto S.I. *Stanislao, l'avventura senza auto-stop !* Catechesi 419 (1968) 38-43.

590 SANTA CRUZ Afonso de [= GESSINGER Afonso S.I.] *O escândalo dos Kostkas.* Pôrto Alegre (Edições Paulinas) 1955 12° 156. (= Em busca do ideal 3). - 2ª edição 1956.

Kujur Nicolaus 1898-1960.

591 *Parel van India. Zijne Hoogwaardige Excellentie Monseigneur Niclas Kujur, eerste landseigen aartsbisschop van Ranchi, India. Sterk in het geloof.* Brussel (Missieprokuur) 1960 4° 12.

La Colombière B. Claude 1641-1682.

592 DALLE LUCCHE G. B. S.I. *Il beato Claudio de la Colombière.* Genova (Centro Apostolato della preghiera) 1973 12° 34.

593 FIOCCHI Ambrogio M. S.I. *Claudio de la Colombière della Compagnia di Gesù, amico e servo fedele del S. Cuore, 1641-1682.* Nuova edizione riveduta dall'autore. Milano (Selecta) 1959 8° 372.

La première édition est de 1929.

Lalemant Jérôme 1593-1673.

594 OURY Guy-Marie O.S.B. *Marie de l'Incarnation (1599-1673).* Québec (Presses de l'Université de Laval) 1973 8° 2 XII-614.

Voir : *Le P. Jérôme Lalemant et les Constitutions (1645-1648)*, 415-428.

Lannoy Michel de 1641-1720.

595 BEYLARD H. S.I. *Intelligence avec l'ennemi? Un jésuite lillois et Marlborough en 1709.* Faculté Catholique de Lille (1972) 1, 33-35.

La Puente Luis de 1553-1624.

596 LA PUENTE Luis de S.I. *Sentimientos y avisos espirituales y meditaciones breves sobre temas de los Ejercicios.* Edición 3ª conforme al autógrafo, preparada por Camilo María ABAD S.I. Comillas (Universidad Pontificia) 1958 12° 238.

Sur l'œuvre et sur l'édition voir : *Introducción*, 5-21.

Laramée Pierre 1912-1972.

597 GAGNON Rosaire S.I. *Pierre Laramée S.I. 1912-1972.* Brigand (1972) sept.-oct., 7-11.

Larramendi Manuel de 1690-1766.

598 FERNÁNDEZ ALBALADEJO P. - ELORZA Antonio. *Larramendi.* Revista de Occidente (1971) 343-355.

599 LARRAMENDI Manuel de S.I. *Autobiografía y otros escritos.* Edición, introducción, notas e índices por J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS. San Sebastián (Sociedad Guipuzcoana de ediciones y publicaciones) 1973 8° XLVI-310. (= Obras del Padre Manuel de Larramendi S.I. 2).

La Taille Maurice de 1872-1933.

600 JIMÉNEZ B[ERGUECIO] Julio S.I. *En el cincuentenario del « Mysterium fidei » de Maurice de la Taille (1921-1971). Reexamen crítico de su génesis y de objeciones que se le han opuesto.* Anales de la Facultad de teología 22 (1971) 143-309.

Laymann Paul 1574-1635.

601 BIRELEY Robert S.I. *The origins of the « Pacis compositio » (1629) : A text of Paul Laymann S.I.* AHSI 42 (1973) 106-127.

Ledesma Diego de 1510-1575.

602 ZINKEVIČIUS Z. *Apie 1605 m. katekizmo tarmę.* Baltistica 4 (1968) 109-116 ; résumé : *Über den Dialekt des Katechismus vom Jahre 1605*, 116.

Lessius (Leys) Léonard 1554-1622.

603 ARTOLA Antonio María C.P. *Fuentes para el estudio de la doctrina lessiana sobre la inspiración.* Scriptorium Victoriense 20 (1973) 5-31.

604 ARTOLA Antonio M. C.P. *Variaciones del pensamiento inspiracionista de Lessio a lo largo de la controversia lovaniense (1587-1588).* Archivo teológico granadino 36 (1973) 81-143.

Leturia Pedro de 1891-1955.

605 ARIZA S., Alberto O.P. *Bolivar y la Santa Sede según el Padre Leturia.* Boletín de la Academia de historia del Valle del Cauca (1972) 105-120.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 41 (1972) n° 434.

Lewis S. David 1616-1679.

Voir n° 229.

606 DAVIES J. B. *Bl. David Lewis.* Cardiff (Catholic Truth Society) 1960 12° 24.

Liauksminas Žygimantas 1597-1670.

607 TIJŪNĖLYTĖ J. - GENZELIS B. *Retorikos ir filosofijos profesorius Ž. Liauksminas* [Ž. L. professeur de rhétorique et de philosophie]. Problemos (1973) 2, 110-124.

Linck Wenceslaus 1736-après 1790.

608 POLIŠENSKÝ Josef y OPATRNÝ Josef. *Wenceslao Link y su Diario del viaje hacia el norte de la península de California.* Ibero-americana pragensia 6 (1972) 173-183.

Lonergan Bernard né en 1904.
Voir nº 169 170 174.

609 BOMMARITO Bernard Angelo. *The meaning of methodical reorientation of science and common sense in the thought of Bernard Lonergan.* Fordham University, New York 1972 269.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 33 (1972-73) 356A.

610 CROWE Frederik E. S.I. *Early jottings on Bernard Lonergan's Method in theology.* Science et esprit 25 (1973) 121-138.

611 DAVIS Charles. *Lonergan's theological method.* Theoria to Theory (1973) July, 50-53.

612 HEPBURN Ronald. *Transcendental method : Lonergan's arguments for the existence of God.* Theoria to Theory (1973) July, 46-49.

613 LEDWITH M. *Method in theology : Report of a seminar.* Irish Theological Quarterly 39 (1972) 288-298.

614 MACKEY J. P. *Divine revelation and Lonergan's transcendental method in theology.* Irish Theological Quarterly 40 (1973) 3-19.

615 MEYNELL Hugo. *Bernard Lonergan, philosopher.* Month 234 (1973) 305-308.

616 PANNENBERG W. *History and meaning in Bernard Lonergan's aproach to theological method.* Irish Theological Quarterly 40 (1973) 103-114.

617 PÉREZ-VALERA J. E. S.I. *El « Mêtodo en teología » de Bernard Lonergan S.I. Una presentación.* Christus 38 (1973) 40-43.

618 REISER William A. S.I. *Lonergan's view on theology : an outline.* Scottish Journal of Theology 25 (1972) 1-19.

619 RYAN William F. J. S.I. *Intentionality in Edmund Husserl and Bernard Lonergan.* International Philosophical Quarterly 13 (1973) 173-190.

620 SALA Giovanni B. S.I. *Aspetti filosofici del « Metodo in teologia » di B. Lonergan.* Civiltà cattolica (1973) 1, 329-341.
Aspetti teologici del « Metodo in teologia » di B. Lonergan. Ibidem 553-567.

621 SALA Giovanni S.I. *La mêtaphysique comme structure heuristique selon Bernard Lonergan.* Archives de philosophie 36 (1973) 43-68 625-642.
Suite et fin de l'article signalé dans AHSI 42 (1973) nº 585.

622 SALA Giovanni B. S.I. *La trascendenza come dimensione della coscienza umana in B. Lonergan.* Giornale di metafisica 27 (1972) 481-527.

623 STEVENS Clifford. *The Lonergan intersection.* Homiletic and Pastoral Review 73 (1973) 11-12, 16-20.

624 TEKIPPE T. J. *The shape of Lonergan's argument in Insight.* Thomist 36 (1972) 671-689.

625 TYRRELL Bernard James S.I. *Bernard Lonergan's philosophy of God.* Fordham University, New York 1972 516.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 33 (1972-73) 364A.

Lotz Johannes B. né en 1903.
Voir n° 188.

626 PRIETO Roberto O.F.M. *Estructura noética del juicio ontológico en J. B. Lotz S.I.* (Pars dissertationis). San Juan 1968 8° 44. (= Pontificium Athenaeum Antonianum. Facultas philosophica. Thesis ad lauream 50).

627 *Die Veröffentlichungen von Johannes B. Lotz.* Dans : *Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit. Festgabe J. B. Lotz* (Frankfurt am Main, J. Knecht 1973) 257-270.

Lourenço mort en 1592.

628 PACHECO Diego S.I. *Irmão Lourenço no shi* [La mort du Frère Lourenço]. Nagasaki Danso (1973) tiré-à-part 12.

Lubac Henri de né en 1896.
Voir n° 214.

629 BENEDETTI Giovanni. *L'antropologia cristiana nella riflessione teologica di Henri de Lubac.* Dans : *Dimensione antropologica della teologia* (Milano, Àncora 1971) 439-457.

630 BENEDETTI Giovanni. *La dottrina del soprannaturale nell'apologetica francese contemporanea.* Università degli Studi di Roma 1952 4° XVIII-352 dactylogr.
Voir : *La dottrina del P. H. de Lubac sul soprannaturale*, 273-303 ; *La polemica sul « Surnaturel » del de Lubac e sulla « Nuova teologia »*, 304-328.

Lubrano Giacomo 1619-1692.

631 CROCE Franco. *Tre lirici dell'ultimo barocco.* II. *Giacomo Lubrano.* Rassegna della letteratura italiana 66 (1962) 224-258.

Lütgen Johann 1868-1923.

632 RABUSKE Arthur S.I. *A respeito de três centenários.* Estudos 29 (1969) 1, 81-86.
Voir : 3° *Padre João Lütgen S.I. (1868-1923)*, 84-86.

Lyonnet Pierre 1906-1946.

633 LYONNET Pierre S.I. *Scritti spirituali.* Torino (Borla) 1963 8° 356.
Traduction du livre signalé dans AHSI 35 (1966) n° 494.

Macherentinus (**Thierry von Macher**) Johannes 1540-1610.

634 GLADE Winfried. *Der Katechismuskommentar des Trierer Universitätsprofessors Macherentinus und seine Vorgeschichte.* Dans : *Verführung zur Geschichte* (Trier, NCO-Verlag 1973) 187-197.

Magalhães António de 1907-1972.

635 *Correspondência de Pascoaes ao P. António de Magalhães S.I.* Revista Portuguesa de Filosofia 29 (1973) 157-164.

Malevez Léopold 1900-1973.

636 *Bibliographie du P. Léopold Malevez S.I. 1900-1973.* Nouvelle revue théologique 95 (1973) 1090-1093.

Manareus Oliverius 1523-1614.

637 KLUYSKENS J. S.I. *Twee onuitgegeven brieven van Justus Lipsius aan Oliverius Manareus uit 1605.* Ons Geestelijk Erf 47 (1973) 408-423.

Marci de Kronland Ioannes Marcus 1595-1667.

638 MAREK Jiří et RONCHI Vasco. *Les travaux de Marcus Marci en optique.* Atti della Fondazione Giorgio Ronchi 22 (1967) 494-507.

Mariana Juan de 1531-1624.

639 ASENSIO Félix S.I. *Juan de Mariana ante el Índice Quiroguiano de 1583-1584.* Estudios bíblicos 31 (1972) 135-178.

Marquette Jacques 1637-1675.

640 McKEON Richard M. S.I. *Jacques Marquette and the Immaculate Conception.* Our Lady's Digest 27 (1972) 10-14.

Martellange Étienne 1569-1641.

641 BOYER J. *Deux peintres oubliés du XVIe siècle : Étienne Martellange et César de Nostredame.* Bulletin de la Société de l'histoire de l'art français (1971) 13-20.

Martindale Cyril Charles 1879-1963.

642 CORBISHLEY Thomas S.I. *C. C. Martindale S.I.* Clergy Review 57 (1972) 186-198.

Mayer Rupert 1876-1945.
Voir nº 411.

643 GÖRLICH Ernst Josef. *Pater Rupert Mayer, Münchens Männer-Apostel.* Stein am Rhein (Christiana-Verlag) 1972 8º 142.

Meagher Domingo Patricio 1703-1772.

644 TELLECHEA IDÍGORAS J. Ignacio. *El jesuita donostiarra Domingo Patricio Meagher. Segundo centenario de su muerte.* Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián 6 (1972) 227-238.

Mendes João Rodrigues 1910-1972.

645 GARCIA Mário S.I. *Prof. P. João Rodrigues Mendes S.I.* Revista Portuguesa de Filosofia 29 (1973) 210-212.

Miki S. Paulus 1556-1597.

646 PACHECO Diego S.I. *San Pablo Miki.* Madrid (Apostolado de la prensa) 1961 12º 118. (= Vidas ejemplares).

Molina Juan Ignacio 1740-1829.

647 GUNCKEL Hugo. *El origen de los organismos vivientes, según el abate Molina.* Boletín de la Universidad de Chile 104-105 (1970) 4-9 11-16.

648 JARAMILLO Rodolfo. *Molina, científico y patriota de ayer y de hoy.* Mensaje 14 (1965) 563-566.

649 JIMÉNEZ BERGUECIO Julio S.I. *Un estudiante humanista de nuestro siglo XVIII. Revelador inédito del futuro Abate Molina.* Teología y vida 14 (1973) 180-210.

Molina Luis de 1535-1600.

650 ROMANO Orlando. *O Molinismo. Esboço histórico da gênese de conceitos filosóficos. I. O livre arbítrio e as virtudes naturais.* Luanda (Instituto de investigação científica de Angola) 1969 8º 48.

Monteiro Inácio 1724-1812.

651 ANDRADE António Alberto de. *Inácio Monteiro e a evolução dos estudos nas aulas dos Jesuítas de Setecentos.* Revista Portuguesa de Filosofia 29 (1973) 289-304.

652 GOMES J. Pereira S.I. *Inácio Monteiro.* Brotéria 97 (1973) 222-231.

653 MARTINS António S.I. *Para uma análise da filosofia de Inácio Monteiro.* Revista Portuguesa de Filosofia 29 (1973) 267-288.

654 SILVA Lúcio Craveiro da S.I. *Inácio Monteiro. Significado da sua vida e da sua obra.* Revista Portuguesa de Filosofia 29 (1973) 229-266.

655 *Textos de Inácio Monteiro.* Revista Portuguesa de Filosofia 29 (1973) 305-322.

Morán de Butrón Jacinto 1668-1749.

656 MORÁN DE BUTRÓN Jacinto S.I. *Vida de santa Mariana de Jesús.* Edición crítica por Aurelio ESPINOSA PÓLIT S.I. Texto establecido mediante el cotejo del original manuscrito, Quito 1697 y de la edición colonial, Madrid 1724. Quito (Imprenta Municipal) 1955 8° 608.

Sur l'auteur et son œuvre voir : *Prólogo del editor*, 1-12.

Moriarty Frederick L. né en 1913.

657 FAHEY Michael A. S.I. *Frederick L. Moriarty S.I. Bibliography.* Dans : *The Word in the World* (Cambridge, Mass., Weston College Press 1973) 271-282.

Muckermann Friedrich 1883-1946.

658 MUCKERMANN Friedrich S.I. *Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen.* Bearbeitet und eingeleitet von Nikolaus JUNK S.I. Mainz (Mathias-Grünewald-Verlag) 1973 8° XVIII-668. (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 15).

Murray John Courtney 1904-1967.

659 BURGESS F. E. *The relationship between Church and State according to John Courtney Murray S.I.* Düsseldorf (Stehle) 1971 8° x-298.

Nannerini Luigi 1822-1898.

660 BIZZOCHI Costanzo S.I. *Mons. Giuseppe Sarto vescovo di Mantova ed il P. Luigi Nannerini S.I.* (*Da lettere inedite*). Gesuiti della provincia romana (1971) 3, 11-15.

Nieremberg Juan Eusebio 1595-1658.

661 DIDIER Hugues. *Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658). Una paradoja cultural e histórica.* Manresa 45 (1973) 131-144.

Ogilvie B. John 1580-1615.

662 OGILVIE John S.I. *Cheng fu ro wan nguen che wei. An account of his imprisonment and martyrdom written by himself.* Introduced and edited by Thomas COLLINS S.I. Taichung (Kuangchi) 1966 12° 50.

Ordeñana Miguel de 1716-1784.

663 FERNÁNDEZ DE LA FUENTE Luis S.I. *El P. Miguel de Ordeñana S.I. en la controversia en torno al objeto del culto al Corazón de Jesús.* Miscelánea Comillas 30 (1972) 293-328.

Páramo Santiago 1841-1915.

664 OSPINA Eduardo S.I. *Santiago Páramo S.I., pintor colombiano.* Dans : ID. *Escritos breves.* III (Bogotá, Editorial Pax 1953) 269-273.

Suivent encore : *Exposición Santiago Páramo S.I.*, 274-276 ; *El museo Páramo*, 276-281.

Pardinas Miguel A. 1915-1966.

665 *Ha muerto Miguel A. Pardinas ... pero su obra perdura.* [México 1966] 8° [32].

Paucke Florian 1719-1780.
Voir nº 292.

666 PAUCKE Florián S.I. *Iconografía colonial rioplatense, 1749-1767. Costumbres y trajes de españoles, criollos e indios.* Introducción por Guillermo FURLONG S.I. Presentación y notas por Vicente Osvaldo CUTOLO. 2ª edición. Buenos Aires (Editorial Elche) 1973 8º 120.
Cf. AHSI 6 (1937) nº 101.

Pérez César 1917-1958.

667 VARGAS TAMAYO José S.I. *Un itinerario de bondad. P. César Pérez S.I.* Bogotá (Anares) [1958] 8º [40].

Pesant Dominique 1895-1973.

668 BOURASSA Léo-Paul S.I. *Dominique Pesant S.I. 1895-1973.* Brigand (1973) mai-juin, 14-17.

Petau Denis 1583-1652.

669 TSHIAMALENGA NTUMBA-MULEMBA I.-M. *La méthode théologique chez Denys Petau.* Ephemerides theologicae Lovanienses 48 (1972) 427-478.

Pętkowski Kasper 1554-1612.

670 SOCZEWKA A. *Gaspari Pętkowski S.I. dialogus De pace ad regem Stephanum Batory.* Humanistica Lovaniensia 21 (1972) 197-220.

Pignatelli S. José 1737-1811.

671 F[ROELY] F. X. S.I. *St. Joseph Pignatelli S.I. member of the old and new Society of Jesus (1737-1811).* Tiruchirapalli (Catholic Truth Society) 1954 12º 32.

672 TESTORE Celestino S.I. *S. Giuseppe Pignatelli S.I. (1737-1811). « Il Restauratore ».* Roma (Curia Generalizia d.C.d.G.) 1954 8º 160.
Édition abrégée du livre signalé dans AHSI 23 (1954) nº 460.

Poggeschi Gianni 1905-1972.

673 SOLMI Franco. *Poggeschi, opera grafica. 54 disegni, 40 incisioni, 22 litografie con alcuni tempere e olii fuori testo.* Padova (B. Rebellato) 1972 4º 152.

Poplatek Jan 1903-1955.

674 *Dodatek* [Appendice ; sur le P. Jan Poplatek S.I.] Dans : *Słownik jezuitów artystów* (nº 265) 261-273.
PASZENDA Jerzy S.I. *Dopowiedzenie* [Compléments à la biographie], 263-264 ; *Prace przygotowane do druku* [Ouvrages préparés pour l'édition], 265-266.
BOBER Andrzej S.I. *Wykaz prac drukowanych* [Liste des travaux imprimés], 267-273.

Possevino Antonio 1533-1611.

675 POSSEVINO Antonio. *Lettera alla Duchessa di Mantova.* Introduzione e commento di Vello HELK. Traduzione di Vello SALO. Roma (Edizioni Maarjamaa) 1973 12º xx-82. (= Collana tascabile Maarjamaa 2).
Édition bilingue (italienne et en face estonienne) de la lettre de 8 août 1585, imprimée à Padoue en 1586. La traduction estonienne de la même lettre, sans commentaire, a été publié précédemment dans la revue : Maarjamaa 10 (1971) 1, 1-12.

Pro Miguel Agustín 1891-1927.
Voir nº 411.

676 GREEN Fred J. S.I. *Love faces a firing squad.* New York (Catholic Information Society) 1960 12º 20.

677 JEVI. *Istham Pasun. Michel Pro* [Pour les amis. M.P. Mangalore] (Jesu Rai) 1965 8º VI-82 (en konkani).

678 SANTA CRUZ Afonso de [= GESSINGER Afonso S.I.] *Despistou mil secretas ... (O romance do Padre Pró) 1891-1927.* Pôrto Alegre (Edições Paulinas) 1954 12° 148. (= Em busca do ideal 2). - 3ª edição 1959.

Proulx Armand 1896-1972.

679 RENAUD Rosario S.I. *Le Père Armand Proulx S.I. 1896-1972.* Brigand (1972) jan.-févr., 8-14.

Przywara Erich 1889-1972.

680 *Erich Przywara 1889-1972.* Anzeiger für die katholische Geistlichkeit (1973) 282-284.

681 FRIES Heinrich. *Erich Przywara.* Catholica 27 (1973) 69-72.

682 LOTZ Johann B. S.I. *Erich Przywara zum Gedächtnis.* Stimmen der Zeit 190 (1972) 289-290.

683 SÁNCHEZ MORALES N. *P. Erich Przywara (12.10.1889-28.9.1972). Nota bio-bibliográfica.* Augustinus 18 (1973) 63-67.

684 TERÁN DUTARI Julio S.I. *Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras.* München (Berchmanskolleg Verlag) 1973 8° XIV-648 polycopié. (= Pullacher Philosophische Forschungen 9).

Quadrio Francesco Saverio 1695-1756, jésuite jusqu'en 1746.

685 FARRA Ferdinando Cesare. *A proposito di tre ditirambi di Francesco Saverio Quadrio.* Bollettino della Società storica valtellinese 20 (1967) 74-77.

Rahner Hugo 1900-1968.

686 RAHNER Karl S.I. *Ein spielender Mensch. Gedenkwort für Hugo Rahner.* Dans : ID. *Chancen des Glaubens* (Freiburg, Herder 1970) 150-152 (= Herderbücherei 389). - 2. Aufl. 1971.
Un uomo ilare. Commemorazione di Hugo Rahner. Dans : ID. *Frammenti di spiritualità per il nostro tempo* (Brescia, Queriniana 1973) 161-163.

Rahner Karl né en 1904.
Voir n° 170-172 174-176 188.

687 AREITIO Ramón de. *Antropología natural y sobrenatural en Rahner.* Letras de Deusto 3 (1973) 1, 37-56.

688 AUER Johann. *Das Werk Karl Rahners.* Theologische Revue 60 (1964) 145-156.

689 BAKER Kenneth S.I. *Rahner : the transcendental method.* Continuum 2 (1964-65) 51-59.

690 BECHTLE Regina. *Karl Rahner's supernatural existential : a personalist approach.* Thought 48 (1973) 61-77.

691 BENT Charles N. S.I. *Some critical reflections on Karl Rahner's thesis concerning man as a hearer of the word.* Dans : *The Word in the World* (Cambridge, Mass. Weston College Press 1973) 209-220.

692 BRÄNDLE Max. *Warum ist die Bibel heilig ? (Zur Inspirations-Theorie von Karl Rahner).* Orientierung 26 (1962) 153-160.

693 BRESNAHAN James Francis. *The methodology of « Natural law » ethical reasoning in the theology of Karl Rahner, and its supplementary development using the legal philosophy of Lon L. Fuller.* Yale University, New Haven 1972 668.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 33 (1972-73) 2478A-2479A.

694 ČURIĆ Josip. *Rahnerova služba Crkvi* [R. au service de l'Église]. Bogoslovska Smotra 35 (1965) 92-102.

695 DE HAES René S.I. *Pour une théologie du prophétique. Lecture thématique de la théologie de Karl Rahner.* Louvain-Paris (Nauwelaerts) 1972 8° XVI-280. (= Recherches africaines de théologie 4).

696 DI NARDO Mark A. *The study of the role of symbol in the writings of Karl Rahner, Mircea Eliade and H. Richard Niebuhr: Some implications for contemporary cathechesis.* Catholic University of America, Washington 1971 304.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 32 (1971-72) 1607A-1608A.

697 EBERHARD Kenneth D. *Rahner on religious education.* Thought 48 (1973) 404-415.

698 FERRETTI Giovanni. *La filosofia della religione come antropologia in un'opera di Karl Rahner.* Rivista di filosofia neo-scolastica 56 (1964) 96-106.

699 FIORENZA Francis P. *Karl Rahner an the Kantian problematic.* Dans RAHNER Karl S.I. *Spirit in the world* (London and Sydney, Sheed and Ward - New York, Herder and Herder 1968) XIX-XLV.

700 GERKEN John D. S.I. *Toward a theology of the layman.* New York (Herder and Herder) 1963 8° 152.
Voir : *Rahner's theory : general*, 107-112 ; *Rahner's theory : particular*, 122-152.

701 GRANFIELD Patrick *An interview. Karl Rahner : Theologian at work.* American Ecclesiastical Review 153 (1965) 217-230.

702 HEIJDEN Bert van der. *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundposition.* Einsiedeln (Johannes-Verlag) 1973 8° XXIV-464. (= Horizonte 6).
Bibliographie Karl Rahner, XV-XXIV. Supplément à la bibliographie signalée dans AHSI 38 (1969) n° 477.

703 HOYE William J. *A critical remark on Karl Rahner's Hearers of the word.* Antonianum 48 (1973) 508-532.

704 JOHN Helen James. *Rahner on roles in the Church.* Review for Religious 24 (1965) 526-533.

705 KEANE Philip Sullivan. *Karl Rahner's theology of the world.* Catholic University of America, Washington 1972 292.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 32 (1971-72) 6533A.

706 KEANE Philip S. S.S. *Pluralism in the works of Karl Rahner with applications to religious life.* Review for Religious 32 (1973) 223-240.

707 KNIGHT David Buell. *The implications for spiritual theology of Karl Rahner's theology of renuntiation studied in the light of his concept of man.* Catholic University of America, Washington 1971 183.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 31 (1970-71) 5510A.

708 LANGEVIN G. *Le pluralisme en matière spirituelle et religieuse selon Karl Rahner.* Laval théologique, philosophique 29 (1973) 3-18.

709 McCOOL Gerald A. S.I. *Philosophy and christian wisdom.* Thought 44 (1969) 485-512.
Voir : *Rahner's christian-wisdom synthesis*, 493-497.

710 McGOWAN J. *Modes of concelebration and their relative value : Rahner's « Many masses and the one sacrifice ».* North American Liturgical Week 25 (1964) 101-112.

711 MARRANZINI Alfredo S.I. *La « svolta antropologica » in teologia secondo Karl Rahner*. Dans : *Dimensione antropologica della teologia* (Milano, Àncora 1971) 481-500.

712 MEINVIELLE Júlio. *O problema do conhecimento em Karl Rahner*. Hora Presente 12 (1972) 79-103.

713 MOTHERWAY Thomas J. S.I. *Supernatural existential*. Chicago Studies 4 (1965) 79-103.

714 O'MEARA Thomas O.P. *Karl Rahner on priest, parish and deacon*. Worship 40 (1966) 103-110.

715 PUNTEL L. Bruno. *Zum Denken Karl Rahners. Bemerkungen zur Festgabe « Gott in Welt »*. Zeitschrift für katholische Theologie 86 (1964) 304-320.

716 RIESENHUBER Klaus S.I. *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner*. Freiburg (Herder) 1973 8º 126. (= Quaestiones disputatae 60).
Voir : *Die Stellung Marias in der Theologie Karl Rahners*, 64-114.

717 SHEEHAN Thomas Joseph. *Subjectivity and transcendental method as the fundamental groundwork of Karl Rahner's theological anthropology*. Fordham University, New York 1971 287.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 32 (1971-72) 1067A-1068A.

718 TALLON Andrew - THOMAS A. J. *Books and articles on Karl Rahner, 1948-1972*. Theology Digest 21 (1973) 185-192.

719 UÑA JUÁREZ Agustín O.S.A. *La Iglesia del futuro. Reflexiones de K. Rahner*. Ciudad de Dios 186 (1973) 57-85.

720 WALDENFELS Hans S.I. *Genzai ni ikiru shingaku. K. Rahner no shingaku wo megutte. - Living theology in its historical setting. The theology of K. Rahner*. Katorikku Shingaku 4 (1965) 1, 152-174.

721 YAGÜE Joaquín O.R.S.A. *Karl Rahner y la metafísica tomista del conocimiento*. Augustinus 9 (1964) 193-204.

Rapin René 1621-1687.

722 DUBOIS E. *René Rapin. L'homme et l'œuvre*. Faculté Lettres et sciences humaines, Paris 1970 689 dactylogr.

Raynal Guillaume 1713-1796, jésuite jusqu'en 1743.

723 ULVIONI P. *Un aspetto dell'ideologia prerivoluzionaria. L'« Histoire des deux Indes » e Raynal*. Critica storica (1972) 357-396.

Régis S. Jean-François 1597-1640.

724 CH'EN Andrew S.I. *Sheng Fang-tsi-ko Che. St. Francis Regis*. Teichung (Kuangchi) 1966 12º 18. (= Life of Saints Series).

725 REY-COQUAIS Jean-Paul S.I. *Saint Régis, père des pauvres*. Lyon (M. Lescuyer) 1956 8º 20.

Reus Johann Baptist 1868-1947.

726 BAUMANN Ferdinand S.I. *Ein Leben für die Priester. Der Diener Gottes P. Johann Baptist Reus S.I.* Sein und Sendung 26 (1961) 118-122.

727 SALVINI Candido [= GianPaolo] S.I. *Scambio d'amore*. Popoli e missioni (1973) luglio, 4-7.

728 SANTINI Cândido S.I. *O servo de Deus, P. João Baptista Reus S.I.* Pôrto Alegre (Editôra Metrópole) 1961 12º 48.

Rhodes Alexandre de 1593-1660.
Voir n° 396.

729 ĐÔ QUANG CHÍNH S.I. *Lich sú' chũ' quôc ngũ' 1620-1659* [Histoire de l'écriture nationale vietnamienne] Sàigòn (Tu Sách Ra Kho'i) 1972 8° 174.

730 ĐÔ QUANG CHÍNH S.I. *La mission au Viêt Nam 1624-1630 et 1640-1645 d'Alexandre de Rhodes S.I., avignonnais.* Thèse à l'École des Hautes Études, Sorbonne, Paris 1969 4° 443 dactyl.

Ricci Lorenzo 1703-1775.

731 PENNING DE VRIES Piet S.I. *Lorenzo Ricci : Laatste brief aan de Sociëteit van Jesus.* Tijdschrift voor Geestelijk Leven 28 (1972) 540-546.

Ricci Matteo 1552-1610.
Voir n° 351 383.

732 *Compendio della vita del P. Matteo Ricci S.I.* Macerata 1962 12° 8.

733 CRONIN Vincent. *Hsi-tai-tzu lai-hua-chi* (*Li Ma-tóu chuan*). Hongkong (Catholic Center) Taichung (Kuangchi) 1964 8° [x]-254.
Traduction du livre signalé dans AHSI 24 (1955) n° 396.

Roberts Thomas né en 1893.

734 *Tribute to Archbishop Roberts on his 80th birthday.* Month 6 (1973) 67-122.
AGUIAR B. M. *Archbishop in Bombay*, 68-81.
WALSH Michael J. S.I. *Archbishop Roberts : a select bibliography*, 97 et 113.
LAWLER Justus George. *Robertsian spirituality*, 114-116.

Roche G. F. Tiburtius 1879-1955.

735 F[ROEHLY] F. X. S.I. *The Rt. Rev. G. F. Tiburtius Roche S.I. D.D. first bishop of Tuticorin* (*1879-1955*). Trichinopoly (Catholic Truth Society of India) 1956 12° 16.

Rodrigues João c.1561-1633.
Voir n° 387.

736 RODRIGUES João S.I. *Nihon daibunken. A Great Japanese Grammar.* [Traduit et annoté par] Tadao DOI. Tokyo (Sanseidô) 1955 8° XVIII-856-236.

737 COOPER Michael S.I. *Rodrigues in Japan.* History Today 23 (1973) 247-255.

Rodríguez S. Alfonso 1531-1617.

738 PASTOR José S.I. *Un gran amor. San Alonso Rodríguez.* Medellín (Editorial Granamérica) 1967 12° 116. (= Luces de la humanidad 1).

739 SANTA CRUZ Afonso de [= GESSINGER Afonso S.I.] *O Porteiro de Montesión.* Pôrto Alegre (Edições Paulinas) 1956 12° 112. (= Em busca do ideal 5). - 2ª edição 1958.

Roger Pierre 1763-1839.

740 ROGER Pierre S.I. *Nazareth ou la vie cachée.* Textes inédits présentés par Henri MOGENET S.I. Paris (Éditions de l'Orante) 1955 12° 212.
Voir: *Introduction*, 7-10 ; *Notice biographique*, 11-13.

Roh Peter 1811-1872.

741 BACHT Heinrich S.I. *Ein verschollenes Tagebuch zum Ersten Vaticanum. Eine Suchanzeige.* Theologie und Philosophie 48 (1973) 371-397.
Sur l'activité du P. Roh au concile voir 374-383.

Roiz de la Parra Gerardo 1882-1960.

742 Domínguez D. S.I. *R. P. Gerardo Roiz de la Parra y del Campo, 1882-1960. Reseña necrológica.* Santander 1960 8° 56.

Roldán Alejandro né en 1910.

743 Gaudet Marcel. *Le Père Alejandro Roldán S.I. et le problème de l'irréductibilité du sentiment.* Excerpta ex dissertatione ad lauream in facultate philosophica Pontificiae Universitatis Gregorianae. Trois-Rivières 1973 8° xvi-44.

Ruiz Amado Ramón 1861-1934.

744 Moreno G., Juan Manuel. *Humanidad y humanismo de Ramón Ruiz Amado S.I. En el I centenario de su nacimiento (1861-1961).* Educadores 3 (1961) 564-570.

Ruth Henricus van 1866-1953.

745 Derks K. J. S.I. *Een apostel en sociaal werker in de 20ste eeuw. Pater Henricus van Ruth S.I.* Nijmegen (Centrale Drukkerij) 1954 12° 32.

Saccheri Girolamo 1667-1733.

746 Dou Alberto. *De la verdad a la validez en geometría (1733-1871).* Pensamiento 28 (1972) 413-429.
Voir : *Girolamo Saccheri*, 415-419.

Sáenz Bartolomé 1714-1768.

747 Kessel J. L. *Campaigning on the Upper Gila, 1756.* New Mexico Historical Review 46 (1971) 133-166.
D'après la relation du P. B. Sáenz qui était aumônier dans la campagne.

Sailer Johann Michael 1751-1832.
Voir n° 411.

748 Gottschalk J. *Der Bayer Johann Michael Sailer († 1832) und seine Beziehungen zu evangelischen Schlesiern.* Zeitschrift für Ostforschung 21 (1972) 247-263.

Saint-Vincent Grégoire de 1584-1667.
Voir n° 403.

749 Sauvenier-Goffin Élisabeth. *Les manuscrits de Grégoire de Saint-Vincent.* Bulletin de la Société royale des sciences de Liège 20 (1951) 413-436 563-590 711-737.

Sajnovics János 1733-1785.

750 Hofstra T. *Sajnovics und seine niederländischen geographischen Quellen.* Ural-Altaische Jahrbücher 44 (1972) 226-229.

751 Holovics Flórián S.I. *Sajnovics János a Demonstratioról* [S. J. sur le D.]. Magyar Nyelv 68 (1972) 493-501.

752 Lakó György. *Sajnovics János.* Budapest (Akadémiai Kiadó) 1973 12° 248. (= A magyar mult tudósai).

753 Tótfalusi István. *Bábel örökében* [Dans l'héritage de B.] Budapest (Móra F.) 1972 8° 208.
Voir : *A magyar nyelvtudomány jó csillaga* [La bonne étoile de la linguistique hongroise], 24-31.

Sakač Stjepan 1890-1973.

754 Lacko M. S.I. *In memoriam. P. Stefano Sakacč S.I.* Orientalia christiana periodica 39 (1973) 492-494.

755 Tomas Ivan. *Stjepan Krizin Sakač D.I.* Hrvatska Revija 23 (1973) 492-503.

Sánchez Tomás 1550-1610.

756 LAHIDALGA J. M. de. *El divorcio vincular en el pensamiento de Tomás Sánchez.* Scriptorium Victoriense 20 (1973) 274-295.

757 LAHIDALGA J. M. de. *La indisolubilidad absoluta del matrimonio consumado no es una exigencia del derecho natural : doctrina de Sánchez.* Lumen 21 (1972) 303-327.
Cf. AHSI 42 (1973) nº 672.

758 LAHIDALGA J. M. de. *La indisolubilidad absoluta del matrimonio en la doctrina de Tomás Sánchez.* Scriptorium Victoriense 20 (1973) 71-99.

Sandri Bartolomeo 1820-1898.

759 LAZZARINI A. *La Gioventù cattolica nell'epistolario Sandri.* Dans : *La « Gioventù cattolica » dopo l'unità, 1868-1968* (Roma, Edizioni di storia e letteratura 1972) 579-611.

Sanvitores Diego Luis de 1627-1672.

760 *1672-1972. In commemoration of the third centenary of the martyrdom of Diego Luis de San Vitores S.I., « Apostle of the Marianas ».* Agana 1972 8º 12.

Sarbiewski Maciej Kazimierz 1595-1640.
Voir nº 264.

761 RASZEWSKI Zbigniew. *Psalterion mechaniczny w « Poetyce » Sarbiewskiego* [Le psaltérion mécanique dans la « Poétique » de S.]. Pamiętnik Teatralny 22 (1973) 23-32.

Schiffer Wilhelm 1914-1972.

762 DUMOULIN Heinrich S.I. *Wilhelm Schiffer S.I. 1914-1972.* Monumenta Nipponica 28 (1973) 1-2.

Schoonenberg Piet né en 1911.
Voir nº 171 175.

763 ORTEGA A. A. *La llamada « Cristología nueva » del P. P. Schoonenberg.* Estudios trinitarios 6 (1972) 485-534.

764 PEZZETTA Dino. *Suggerimenti ermeneutici di Piet Schoonenberg.* Dans : *Dimensione antropologica della teologia* (Milano, Àncora 1971) 459-467.

765 RENWART L. S.I. *« Qui dites-vous que je suis ? » La christologie de P. J. A. M. Schoonenberg.* Nouvelle revue théologique 95 (1973) 1137-1141.

Schurhammer Georg 1882-1971.

766 BECKMANN Johannes S.M.B. *Universalgeschichte und Hagiographie. P. Georg Schurhammer S.I. (1882-1971) zum Gedächtnis.* Priester und Mission (1972) 33-42.

767 COSTELLOE M. Joseph S.I. *In memoriam. Georg Otto Schurhammer S.I. (1882-1971).* Dans : *Francis Xavier* (nº 982) XVII-XXXII.

768 MAURÍCIO Domingos S.I. *Jorge Schurhammer, historiador lusófilo.* Brotéria 95 (1972) 103-114.

Schwingshackl Johann 1887-1945.

769 BAUR Johann. *P. Johann Schwingshackl S.I. 1887-1945.* Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 82 (1973) 57.

Secchi Angelo 1818-1878.

770 CASTELLANI Giuseppe S.I. *Il P. Angelo Secchi (1818-1878) e il suo Osservatorio nel 1873.* Gesuiti della provincia romana (1973) 4, 9-11.

Skarga Piotr 1536-1612.
Voir n° 264.

771 Costantini Lionello. *Gli Annali del Baronio-Skarga, quale fonte di Gavrilo Stefanović Venclović.* Ricerche slavistiche 16 (1968-69) 163-190.

Southwell S. Robert 1560-1595.

772 Moore B. A. S.I. *The triple crown. Bl. Robert Southwell S.I., poet, priest, martyr.* Melbourne (Australian Catholic Truth Society) 1966 12° 28.

773 Southwell Robert S.I. *Two letters and short rules of a good life.* Edited by Nancy Pollard Brown. Charlottesville (University Press of Virginia) 1973 8° LXVI-122. (= Folger Documents of Tudor and Stuart Civilization 21).
CR. Studies 62 (1973) 361-363 (D. O'Sullivan).

Spee Friedrich von 1591-1635.

774 Dimler G. Richard S.I. *The arrow-motif in Friedrich Spee's Trutznachtigall : genesis, function and style.* Classical Folia 26 (1972) 279-288.

775 Rosenfeld Emmy. *Die Straßburger Hs. der « Trutz-Nachtigal » von Friedrich Spee von Langenfeld.* Dans : *Studi di letteratura religiosa tedesca in memoria di S. Lupi* (Firenze, L. S. Olschki 1972) 353-373.

776 Schaub Gerhard. *Friedrich Spee : Ein Dichter mehr als mancher Minnesänger. Zur Wirkungsgeschichte der « Trutznachtigall » in der deutschen Romantik.* Dans : *Verführung zur Geschichte* (Trier, NCO-Verlag 1972) 323-346.

777 Segatti Ermis. *La « Cautio Criminalis » di Friedrich von Spee fra precedenti e contemporanei.* Dans : *Studi di letteratura religiosa tedesca in memoria di S. Lupi* (Firenze, L. S. Olschki 1972) 375-441.

778 Waider Heribert. *Der Kampf um die « Cautio Criminalis » des Friedrich Spee von Langenfeld, Köln 1632-1633.* Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 44 (1973) 53-66.

Suárez Francisco 1548-1617.
Voir n° 168 409.

779 Hughes Walter D. *Law in quintessence : according to St. Thomas and Suarez.* St. John's University, Brooklyn 1972 235.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 33 (1972-73) 787A.

780 Klimke Federico S.I. y Colomer Eusebio S.I. *Historia de la filosofía.* Traducción y ampliaciones ... 2ª edición revisada y ampliada. Barcelona (Labor) 1953 8° XXVIII-966. - 3ª edición revisada y ampliada. 1961 8° XXIV-978.
Voir : *Francisco Suárez,* 349-363 ; 3a ed. : 370-384.

781 Maciá Manso Ramón. *Derecho y justicia en Suárez.* Granada (Universidad de Granada) 1968 8° 78. (= Monografía de filosofía jurídica y política 2).

782 Martín Palma José. *El manuscrito 404 del Colegio de Santa Cruz de Valladolid.* Archivo teológico granadino 34 (1971) 31-210 ; 35 (1972) 121-297.
Édition du texte du *De Beatitudine* (33-210 et 121-133) et du *De Praedestinatione* (135-297) de Suárez.

783 MARURI J. M. S.I. *De lege mere poenali ad mentem P. F. Suarez.* Shingaku Kenkyû 2 (1956) 56-78.

784 PECCORINI F. L. *Suárez's struggle with the problem of the one and the many.* Thomist 36 (1972) 433-471.

785 SEGARRA Francisco S.I. *El Dr. Eximio, P. Francisco Suárez, teólogo también eximio de la teología de San José.* Cristiandad 29 (1972) 208-209.

786 SILVA Lucio Craveiro da S.I. *Polémica entre Suárez e Vásquez sobre o « diligere incipiunt ».* Theologica 7 (1972) 489-499.

787 SODER Josef. *Francisco Suárez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen.* Frankfurt am Main (Alfred-Metzner-Verlag) 1973 8° 380.

788 VARGAS-MACHUCA Antonio S.I. *La teoría del progreso dogmático en F. Suárez.* Archivo teológico granadino 36 (1973) 5-80.

789 WALTERS LeRoy Brandt. *Five classic just-war theories : A study in the thought of Thomas Aquinas, Vitoria, Suárez, Gentili and Grotius.* Yale University, New Haven 1971 451.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 32 (1971-72) 3417A.

Surin Jean-Joseph 1600-1665.

790 HUXLEY Aldous. *Les diables de Loudun. Étude d'histoire et de psychologie.* Paris (Plon) 1971 8° 412.
Cf. AHSI 22 (1953) n° 722.

Tacchi Venturi Pietro 1861-1956.

791 GASBARRI Carlo. *Il carteggio Tacchi Venturi - Crispolti.* Strenna dei romanisti 34 (1973) 198-204.

Tarín Arnau Francisco de Paula 1847-1910.

792 RODRÍGUEZ PALÁEZ José de C. S.I. *Padre Tarín. Una vida en 3 dimensiones.* Montilla (Talleres Montilla Agraria) 1966 12° 36.

Teilhard de Chardin Pierre 1881-1955.
Voir n° 172 214 236 410.

793 Acta teilhardiana 9 (1972) Heft 1, 60.
DIETSCHE Bernward O.P. *Grundzüge einer dynamischen Ethik nach Teilhard de Chardin*, 3-29.
SCHNEIDER Stefan. *Vom Sinn der Menschwerdung bei Nikolaus Cusanus und Teilhard de Chardin*, 30-60.

794 Acta teilhardiana 9 (1972) Heft 2, 6-104.
PŁUŻAŃSKI Tadeusz. *Der Mensch in der Philosophie von Teilhard und Marx*, 61-68 ; cf. AHSI 41 (1972) n° 724.
SITZMANN Gerhard-H. *Teilhard-Bibliographie des deutschen Sprachraums für das Jahr 1970*, 100-103.

795 Acta teilhardiana 10 (1973) Heft 1, 46.
RYLSKA Teresa. *Die Evolution der Menschheit nach Pierre Teilhard de Chardin*, 5-13 ; cf. AHSI 37 (1968) n° 793.
STROJNOWSKI Jerzy. *Die Dialektik der Person und Gesellschaft bei Teilhard de Chardin und Erich Fromm*, 14-28 ; cf. AHSI 41 (1972) n° 771.
BLOCH Bernard G. *Die phänomenologische Erfassung der Anthropogenese bei Teilhard de Chardin*, 29-36.
WOJCIECHOWSKI Tadeusz. *Das Problem der evolutiven Genese der menschlichen Seele*, 37-45.

796 ADISUSANTA Francis. *Teilhard's idea of man.* Anjali 18 (1967) 4, 33-41.

797 Allard Guy-H. *Teilhard de Chardin.* Maintenant 42 (1965) 191-193.

798 Anderson John Joseph. *Eros in Teilhard de Chardin : A study in the function of Eros in the evolution of love-energy in ultimate christian moral motivation.* Fordham University, New York 1971 204.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 32 (1971-72) 1007A-1008A.

799 Armagnac Christian d' S.I. *Pascal et Teilhard, témoins de Jésus-Christ.* Christus 15 (1968) 281-284.
A propos du livre signalé dans AHSI 37 (1968) nº 777.

800 Barjon Louis S.I. *Teilhard de Chardin ou l'univers réconcilié.* Union des religieuses enseignantes 3 (1966-67) 9-24.

801 Bartnik Czesław Stanisław. *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie.* Lublin (Towarzystwo Naukowe KUL) 1972 8º 136. (=Rozprawy wydziału teologiczno-kanonicznego 32).
Résumé : *Problème de l'histoire universelle dans le teilhardisme,* 127-129.

802 Berlincourt Serge. *Une gloire fulgurante et mondiale : P. Teilhard de Chardin.* École bernoise (1966) 803-804 813 829-831 847-849.

803 Birmingham William. *The authentication of Teilhard.* Cross Currents 15 (1965) 252-255.

804 Blair Thomas Albert. *Two evolutionary theories : Neo-Darwinism and Teilhard de Chardin.* St. John's University, Brooklyn 1972 340.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 33 (1972-73) 783A.

805 Błoch B. G. *Koncepcja ewolucji życia u H. Bergsona i P. Teilharda de Chardin* [La conception de l'évolution de la vie chez H.B. et P. T. de Ch.]. Studia philosophiae christianae (1969) 1, 218-228.

806 Błoch B. G. *Wizja pokojowego rozwoju ludzkości według Teilharda de Chardin* [La vision de l'évolution pacifique de l'humanité chez T.]. Dans : *Filozofia i pokój* [La philosophie et la paix] (Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1971) 229-249.

807 Borruso S. - Donders J. *Teilhard de Chardin.* Afer (1965) 358-364.

808 Bourgault Raymond S.I. *Le chercheur et sa passion : l'aventure de Pierre Teilhard de Chardin.* Relations (1972) 54-55.
Compte rendu du livre signalé dans AHSI 40 (1971) nº 626.

809 Bravo Francisco. *La fenomenología del cosmos según Teilhard de Chardin.* Presente 4 (1965) 19-31.

810 Brooks Romeo Walter. *The influence of the spirituality of Teilhard de Chardin on religious life.* Marquette University, Milwaukee 1971 495.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 32 (1971-72) 4701A.

811 Câmara Helder. *Un prophète du développement : Teilhard de Chardin.* Dans : Id. *Pour arriver à temps* (Paris, Desclée de Brouwer 1970) 177-183.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 36 (1967) nº 755.

812 Campbell H. M. *Teilhard de Chardin and « the mysterious divinity evolution ».* Thomist 36 (1972) 608-625.

813 Corbishley Tom S.I. *Teilhard and his detractors.* Month 234 (1973) 300-304.

814 Couillard Pierre. *Chronique teilhardienne.* Dialogue (1966) 644-660.

815 COUTAGNE Paul-Henri. *Actualité de Teilhard?* Bulletin des catholiques scientifiques français 129 (1973) 14-27.

816 COUTAGNE Paul O.P. *Chronique teilhardienne. Teilhard en face à face avec l'histoire.* Revue des sciences philosophiques et théologiques 57 (1973) 323-345.

817 CRONIN Francis Raymond. *Complexity-consciousness in Teilhard de Chardin.* Fordham University, New York 1971 205.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 32 (1971-72) 1010A.

818 CUÉNOT Claude. *Science et foi chez Teilhard.* Centre de documentation marxiste 17 (1967) 1-15.

819 CULLITON Joseph Thomas. *The cosmic visions of John Dewey and Teilhard de Chardin : A comparative study.* Fordham University, New York 1972 566.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 33 (1972-73) 389A.

820 DALLE NOGARE Pedro S.I. *Humanismos e anti-humanismos em conflito. Introdução à antropologia filosófica.* São Paulo (Herder) 1973 8° XII-294.
Voir : *O homem em Teilhard de Chardin*, 191-217.

821 DALL'OLIO Alessandro S.I. *« Sistema uomo » e fenomenologia teilhardiana.* Bollettino informazioni del Centro di studi e di ricerca Teilhard de Chardin 16 (1973) 16-22.

822 DALL'OLIO A. S.I. *Studi recenti su Teilhard de Chardin.* Civiltà cattolica (1973) 4, 504-510.

823 DAMBRIÛNAS Leonardas. *Pasaulėžiûra, evoliucija ir Teilhard de Chardin* [Weltanschauung, évolution et T.] Aidai (1973) 173-179 213-221 266-270.

824 DEDERRA Erich. *Teilhard de Chardin, Professor und Prophet.* Theologisches Jahrbuch (1968) 502-512.
Cf. AHSI 34 (1965) n° 531.

825 DEELY John N. *The vision of man in Teilhard de Chardin.* Listening (1966) 201-209.

826 DEL PORTILLO Manuel S.I. *Teilhard de Chardin, un autor discutido.* Madrid (Imprenta Sáez) 1973 8° 356.

827 DIEŠKA Jozef. *Teilhardovo poňatie ducha a hmoty* [La conception teilhardienne de l'esprit et de la matière]. Echo 5 (1973) 33-39.

828 DONDERS J. *After ten years (A successful exponent of the new « Modern Devotion » : Father Pierre Teilhard de Chardin S.I. 1881-1955).* Afer (1965) 233-235.

829 DOZON DAVERIO Annette Hermine. *Teilhard de Chardin amava la Madonna.* Regina Martyrum 12 (1973) 1-2, 5-9 ; 3-4, 5-11.
Suite de l'article signalé dans AHSI 42 (1973) n° 784.

830 DUSSAULT Gabriel S.I. *Teilhard, prophète de la terre des hommes.* Relations 26 (1967) 130-131.

831 ELLIOTT Francis G. S.I. *L'origine de la vie et la vision du monde de Teilhard, ou de l'aspect créateur de l'évolution.* Présence universitaire 25-26 (Kinshasa 1967) 39-59.
Traduction de l'article signalé dans AHSI 35 (1966) n° 641.

832 ESPONERA CERDÁN Alfonso O.P. *La concepción de la Iglesia en la visión de Teilhard de Chardin.* Teología espiritual 17 (1973) 93-114.

833 FELLERMEIER Jakob. *Die Einheit des Kosmos. Zum Weltbild Teilhard de Chardins.* Theologie und Glaube 63 (1973) 197-218 257-279.

834 FITZER Joseph. *Teilhard's Eucharist : A reflection.* Theological Studies 34 (1973) 251-264.

835 FOULQUIÉ P. *Encore le P. Teilhard de Chardin, mais par le principal témoin de sa vie.* École des lettres 11 (1971) 33-37.
Cf. AHSI 40 (1971) n° 626.

836 GAETE Arturo S.I. *Introducción al « Fenómeno humano ».* Mensaje 14 (1965) 687-692 ; 15 (1966) 102-106 ; 16 (1967) 415-421.

837 GILSON Étienne. *El « caso » Teilhard de Chardin.* Finis terrae 57 (1966) 3-20.
Cf. AHSI 35 (1966) n° 648.

838 GIRALT B., María de los Á. *El diálogo: Zubiri-Aristóteles, Zubiri-Teilhard.* Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica 9 (1971) 223-242.

839 GORGULHO P. *Bultman, Teilhard y el Cristo histórico.* Víspera 4 (1968) 45-49.

840 GORRISSEN Norbert. *Unité et liberté spirituelle chez le P. Teilhard de Chardin.* Revue diocésaine de Tournai 22 (1967) 260-278.

841 GRALL Xavier. *Les grands chemins du P. Teilhard de Chardin.* Vie catholique (1965) 19-25 mai, 21-23 ; 26 mai - 1 juin, 36-37 ; 2-8 juin, 36-37 ; 9-15 juin, 22-23.

842 GRENET Paul-Bernard. *Controverse sur Teilhard de Chardin.* Bulletin du Cercle thomiste Saint-Nicolas de Caen 32 (1965) 12-21.

843 GRENET Paul. *Teilhard de Chardin et le marxisme.* Revue thomiste 72 (1972) 588-617.

844 GRINEWALD Théo. *Teilhard de Chardin, a-t-il un message pour les travailleurs de la terre ?* Syndicalisme (1969) 18, 7.

845 GUGGENBERGER Alois. *Teilhard de Chardin, der Umstrittene, der Unentbehrliche.* Der christliche Sonntag (1965) 133-134.

846 HAJDÓK Zsolt. *Teilhard de Chardin hüperfizikájának értéke* [La valeur de la hyperphysique de T.]. Teológia 3 (1969) 225-231.

847 HARMAN Paul Frederick. *Education and the human hope : The contribution of Pierre Teilhard de Chardin.* Columbia University, New York 1971 204.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 32 (1971-72) 3811A.

848 HEFNER Philipp. *Die Zukunft als unsere Zukunft. Eine Teilhardische Perspektive.* Evangelische Theologie 32 (1972) 353-371.
The future as our future : a Teilhardian perspective. Dans : *Hope and the future of man* (London, Garnstone Press 1973) 15-39.

849 HINOJOSA BERRONES José Antonio. *Teilhard de Chardin y Maritain, y la filosofía de la naturaleza.* Dans : ID. *Humanismo en las ciencias puras* (México, Edit. Jus 1972) 83-90.

850 HUELSMAN Richard Joseph S.I. *Implications in the work of Teilhard de Chardin for a philosophy of guidance.* Ohio State University, Columbus 1972 168.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 33 (1972-73) 1439A-1440A.

851 IDATTE Paul. *L'idéologie technocratique et le teilhardisme.* Temps modernes 22 (1966-67) 254-295.

852 JANEIRA Ana Luisa. *Réflexion philosophique sur l'énergétique dans la pensée de Pierre Teilhard de Chardin.* Université de Paris I, 1972 4° 849 polycopié.

853 JANSOHN H. *Anthropologie als aktivistische Utopie. Zum Menschenbild Teilhard de Chardins.* Trierer theologische Zeitschrift 82 (1973) 1-28.

854 KAHANE Ernest. *Teilhard de Chardin devant la pensée catholique.* Courrier rationaliste (1966) 1, 34-35.

855 KAINZ Howard. *Teilhard de Chardin's evolutionary perspective.* Way (USA) (1972) December, 22-31.

856 KASPRZYK L. - WĘGRECKI A. *Koncepcja Teilharda de Chardin* [La conception de T.]. Dans : *Wprowadzenie do filozofii* [Introduction à la philosophie] (Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1970) 231-237.

857 KENNEY W. Henry S.I. *El Fenómeno humano de Teilhard de Chardin. Guía para el lector.* Santander (Sal Terrae) 1973 8° 260. (= Teología y mundo actual 34).

Traduction du livre signalé dans AHSI 40 (1971) n° 607.

858 KENNY J. Peter S.I. *Teilhard de Chardin and 20th century theology of the supernatural.* Australasian Catholic Record 48 (1971) 334-339 ; 49 (1972) 11-25 108-112.

859 KŁÓSAK Kazimierz. *Zagadnienie stworzenia wszechświata w ujęciu ks. P. Teilharda de Chardin* [La question de la création de l'univers dans la pensée de T.]. Studia philosophiae christianae (1965) 2, 276-293.

860 KOŁAKOWSKI Leszek. *Szanse Teilharda - szanse chrześcijaństwa.* Argumenty (1965) n° 10.

Teilhard - a chance for christianity. Polish Perspectives (1965) 6, 27-30.

Traduction française voir : AHSI 34 (1965) n° 581.

861 KOZŁOWSKI J. *Kosmologia Teilharda de Chardin. Próba krytycznej rekonstrukcji* [La cosmologie de T. Tentative de réconstruction critique]. Człowiek i Światopogląd (1971) 12, 76-99.

862 KRAFT R. Wayne. *The world's energy and Teilhard's vision.* America 129 (1973) 457-460.

863 LABERGE Jacques S.I. *Pierre Teilhard de Chardin et Ignace de Loyola. Les notes de retraite (1919-1955).* Paris (Desclée de Brouwer) 1973 8° 238. (= Collection Christus 34).

CR. Nouv. rev. théol. 95 (1973) 1026-1027 (L. J. Renard).

864 LAZZARINI Renato. *Tre osservazioni sulla cristologia di Teilhard.* Bollettino informazioni del Centro di studi e di ricerca Teilhard de Chardin 15 (1973) 2-8.

865 LIONEL Wilfred. *The vision of Teilhard de Chardin.* Quest 8 (1966) 230-235.

866 LUBAC Henri de S.I. *Athéisme et sens de l'homme.* Paris (Cerf) 1968 12° 156. (= Foi vivante 67).

Voir : *Anticipations de Teilhard de Chardin*, 130-141.

867 Lubac Henri de S.I. *Teilhard de Chardin, misionár a učeník svätého Pavla.* Echo 5 (1973) 14-31.
Traduction de l'article signalé dans AHSI 35 (1966) nº 678.

868 Łubnicki Narcyz. *Czy metoda naukowa da się pogodzić ze spekulacją mistyczną? Rzut oka na filozofię Teilharda de Chardin* [La méthode scientifique est-elle conciliable avec la spéculation mystique? Coup d'œil sur la philosophie de T.]. Zagadnienia Naukoznawstwa (1969) 4, 53-59.
Cf. AHSI 38 (1969) nº 598.

869 Lukács József. « *Teremtő egyesülés* ». *A teilhardi « union créatrice » és a történelem tendenciája* [« U. cr. » et la tendance de l'histoire]. Vigilia 38 (1973) 583-585.

870 Lupo Valeria. *Dall'atomo all'avvenire dell'uomo. La visione mistica di Teilhard de Chardin.* Humanitas 28 (1973) 605-622.

871 Martelet Gustavo S.I. *La creazione : Teologia e visione cosmica delle origini.* Bollettino informazioni del Centro di studi e di ricerca Teilhard de Chardin 14 (1973) 1-12, 18 (1973) 9-17.

872 Mattson Alvin D. *Teilhard and Tillich : An attempt to demonstrate their use of a common method.* Hartford Seminary Foundation 1971 226.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 32 (1971-72) 5890A.

873 Ménager Pierre *Teilhard de Chardin, ce chercheur optimiste.* Le pèlerin du xxe siècle (1966) 1er mai, 22-24.

874 Mercer Marilyn. *The vision of Teilhard de Chardin.* Glamour (1967) Dec., 83-89 167.

875 *Myśl O. Teilharda de Chardin w Polsce* [La pensée de T. en Pologne]. Warszawa (Pax) 1973 8º 444.
Rééditions, pour la plupart, des articles déjà signalés dans notre bibliographie.
Tazbir Mieczysław. *Aktualność dzieła O. Teilharda de Chardin,* 7-12 ; cf. AHSI 33 (1964) nº 972.
Tazbir Mieczysław. *L'art d'être teilhardien,* 13-27 ; cf. AHSI 34 (1965) nº 684.
Rylska Teresa. *Kierunkowość ewolucji kosmicznej w ujęciu O. Pierre Teilhard de Chardin,* 28-40 ; cf. AHSI 38 (1969) nº 653.
Strojnowski Jerzy. *Geneza i rozwój psychizmu w ujęciu O. Teilharda de Chardin,* 41-58 ; cf. AHSI 37 (1968) nº 804.
Bogdański Kazimierz. *Biofizykalne aspekty filozofii Teilharda de Chardin,* 59-79 ; cf. AHSI 38 (1969) nº 543.
Rylska Teresa. *Ewolucja ludzkości według O. Pierre Teilharda de Chardin,* 80-92 ; cf. AHSI 37 (1968) nº 793.
Polkowski Andrzej. *Teilhard i problem hominizacji* [T. et le problème de l'hominisation], 93-113.
Gawecki Bolesław Józef. *Dwie współczesne filozofie rozwoju,* 114-135 ; cf. AHSI 36 (1967) nº 849.
Żaba Zbigniew. *Filozoficzne credo O. Teilharda de Chardin,* 136-151 ; cf. AHSI 36 (1967) nº 1105.
Żaba Zbigniew. *Ewolucjonistyczny personalizm O. Teilharda de Chardin,* 152-169 ; cf. AHSI 34 (1965) nº 721.
Płużański Tadeusz. *Moment, czas, nieskończoność w ujęciu Pascala, Teilharda i Marksa,* 170-191 ; cf. AHSI 41 (1972) nº 725.
Żaba Zbigniew. *Hegel, Kierkegaard, Teilhard de Chardin. Trzy interpretacje opozycji : jednostka a zbiorowość* [H. K. T. Trois interprétations de l'opposition : l'individu e la collectivité], 192-213.
Strojnowski Jerzy. *Dialektyka osoby i społeczeństwa u Teilharda de Chardin i Ericha Fromma,* 214-233 ; cf. AHSI 41 (1972) nº 771.

BORKOWSKA-SZUBA Ada. *Dzieło Teilharda na tle pewnych problemów współczesnej teologii*, 255-266 ; cf. AHSI 36 (1967) nº 744.

KLINGER Jerzy. *O. Teilhard de Chardin a tradycja kościoła wschodniego*, 267-289 ; cf. AHSI 37 (1968) nº 713.

PŁUŻAŃSKI Tadeusz. *Teilhardyzm jako ruch intelektualny i społeczny*, 299-316 ; cf. AHSI 38 (1969) nº 634.

POLKOWSKI Andrzej. *Teilhard de Chardin w Polsce*, 317-341 ; cf. AHSI 41 (1972) nº 729.

PŁUŻAŃSKI Tadeusz. *Niektóre aspekty antropologii filozoficznej Piotra Teilharda de Chardin*, 347-359 ; cf. AHSI 36 (1967) nº 974.

TAZBIR Mieczysław. *Dzieło Teilharda de Chardin a dialog katolików z marksistami*, 359-366 ; cf. AHSI 36 (1967) nº 1051 et ci-dessous nº 919.

TAZBIR Mieczysław. *Podstawowna bibliografia obcojęzyczna* [Bibliographie de base dans les langues étrangères] 415-418.

POLKOWSKI Andrzej. *Bibliografia polska* [Bibliographie polonaise], 419-440.

876 NAHER Émile. *Teilhard de Chardin.* Revue philosophique (1971) 518-521.

A propos du livre signalé dans AHSI 39 (1970) nº 489.

877 NEUENSCHWANDER Ulrich. *Mensch und Kosmos bei Teilhard de Chardin.* Alpina (1970) 139-142 245-251.

878 O'BYRNE M. M. - ANGERS W. P. *Jung's concept of self-actualization and Teilhard de Chardin's philosophy.* Journal of Religion and Health 11 (1972) 241-251.

879 O'CONNOR Catherine Regina C.S.J. *Woman and cosmos : The feminine in the thought of Pierre Teilhard de Chardin.* Fordham University, New York 1970 344.

Résumé dans : Dissertation Abstracts International 31 (1970-71) 5512A.

880 ONIMUS Jean. *En relisant « Comment je crois » de Teilhard de Chardin.* Cahiers universitaires catholiques (1970) mars-avr., 13-14.

881 O'RORKE Anne. *Teilhard de Chardin and Christ-Omega.* Insight (1967) 5, 24-28.

882 PANNENBERG Wolfhart. *Future and unity.* Dans : *Hope and the future of man* (London, Garnstone Press 1973) 60-78.

883 PASKAI László. *Teilhard világképe és teológiája.* Vigilia 38 (1973) 573-582.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 40 (1971) nº 563.

884 PAŠKUS Antanas. *Teilhard'o krikščionybė. Didysis dabarties klausimas ar atsakymas ?* [Le christianisme de T. La grande question ou la réponse au problème d'aujourd'hui ?] Aidai (1973) 13-19 67-73 97-102.

885 Perspektiven der Zukunft. Teilhard de Chardin Information - Diskussion 7 (1973) 1, 12.

886 Perspektiven der Zukunft. Teilhard de Chardin Information - Diskussion 7 (1973) 2, 16.

CITRON Hans. *Das wissenschaftliche Werk von Armin Müller*, 2-4 ; voir : *Bios und Christentum - Teilhard de Chardin*, 3-4.

STIEFVATER Alois. *Sinnziel der Welt. Hermann Schell und Teilhard de Chardin*, 4-6.

FRAUCHIGER E. *Teilhard de Chardin und Ludwig Klages*, 7-9.

GRAF Gerhard. *Emmanuel Mounier, ein Geistes- und Zeitgenosse Teilhard de Chardins*, 9-10.

887 Perspektiven der Zukunft. Teilhard de Chardin Information - Diskussion 7 (1973) 3, 12.

SWAN Lucile. *Exil in Peking*, 4-7.

HACKER Frieder. *Teilhard und der Priesterzölibat. Zu dem Artikel von Waldemar Kurtz*, 7-9 ; cf. AHSI 42 (1973) nº 835.

888 Perspektiven der Zukunft. Teilhard de Chardin Information - Diskussion 7 (1973) 4, 16.

STOCKHAUSEN Alma von. *Entwicklung und Verwandlung der Geist-Materie nach Teilhard de Chardin*, 3-6.

SWAN Lucile. *Exil in Peking*, 11-13.

889 Perspektiven der Zukunft. Teilhard de Chardin Information - Diskussion 7 (1973) 5, 16.

CUÉNOT Claude. *Die Rolle der Frau in der christlichen Religion. Ein Gespräch mit Teilhard de Chardin*, 1-2.

SWAN Lucile. *Exil in Peking*, 11-12.

890 Perspektiven der Zukunft. Teilhard de Chardin Information - Diskussion 7 (1973) 6, 12.

891 PŁUŻAŃSKI Tadeusz. *Alcune osservazioni sulla dialettica di Teilhard de Chardin e di Marx*. Bollettino informazioni del Centro di studi e di ricerca Teilhard de Chardin 16 (1973) 1-13.

892 PŁUŻAŃSKI Tadeusz. *Człowiek w perspektywie Teilharda i Marksa* [L'homme dans la perspective de T. et M.]. Człowiek i Światopogląd (1970) 3, 76-86.

893 PŁUŻAŃSKI Tadeusz. *Duch Teilharda na Soborze* [L'esprit de T. au Concile]. Zeszyty Argumentów (1964) 1, 128-131.

894 PŁUŻAŃSKI Tadeusz. *Piotr Teilhard de Chardin w świetle ineditów* [T. dans la lumière des inédits]. Zeszyty Argumentów (1967) 1, 71-83.

895 PŁUŻAŃSKI Tadeusz. *Le teilhardisme en tant que mouvement intellectuel et social*. Vie catholique en Pologne (1969) juil., 57-60.

Résumé de l'article signalé dans AHSI 38 (1969) nº 634.

896 POLKOWSKI Andrzej. *Bibliografia teilhardowska*. [Bibliographie teilhardienne]. Życie i Myśl 20 (1970) 7-8, 165-177.

897 PONNUTHURAI C. S. *Teilhard de Chardin and «traditional catholicism»*. Quest 8 (1966) 236-241.

898 POULIN Daniel. *Teilhard de Chardin ?* Enseignement (1968) 3, 15-18.

899 Revue Teilhard de Chardin nº 54-55 (1973) 74.

BERGER Gaston. *L'idée d'avenir dans la pensée de Teilhard de Chardin*, 32-50.

WESPIN Dominique de. *Le Père Teilhard à Pékin*, 52-59.

900 Revue Teilhard de Chardin nº 56 (1973) 62.

SICARD Henri. *Révolution teilhardienne*, 5-12.

BAUDRY Gérard-Henry. *Mao et Teilhard : d'un petit livre rouge à l'autre*, 13-17.

WESPIN Dominique de. *Le Père Teilhard à Pékin*, 33-43.

901 Revue Teilhard de Chardin nº 57 (1973) 48.

SICARD Henri. *Révolution teilhardienne*, 7-27.

BAUDRY Gérard. *Mao et Teilhard : d'un petit livre rouge à l'autre*, 28-33.

WESPIN Dominique de. *Le Père Teilhard à Pékin*, 34-47.

902 REZEK Román O.S.B. *Magyarok Teilhard világképéről. Bibliográfiai adattár* [Les Hongrois sur la vision du monde de T. Répertoire bibliographique]. São Paulo 12º [550] polycopié.

903 REZEK Román O.S.B. *Az örök női Teilhard életében és irásaiban* [L'éternel féminin dans la vie et dans les écrits de T.]. São Paulo 1972 4º 101 polycopié. (= Sodródó Világ 9).

2e édition remaniée de l'écrit signalé dans AHSI 37 (1968) nº 784.

904 REZEK Román. *Teilhard-breviárium a munka teológiájához* [Bréviaire de T. pour la théologie du travail]. Teológia 7 (1973) 147-154.

905 REZEK Román O.S.B. *Teilhard imádságaiból* [Des prières de T.]. Válogatta és fordította ... Vigilia 38 (1973) 161-168.

906 REZEK Román O.S.B. *Teilhard körül* [Autour de T.] II. São Paulo 1971 4º 42 polycopié. [= Sodródó Világ 21].
Cf. AHSI 37 (1968) nº 786.

907 RIDEAU Émile S.I. *Controverse sur Teilhard de Chardin.* Bulletin du Cercle thomiste Saint Nicolas de Caen 32 (1965) 9-12.

908 ROACH James Richard. *Some theological concepts in the work of Pierre Teilhard de Chardin and the Faith and Order Commission of the World Council of Churches in ecumenical perspective.* Boston University Graduate School 1972 469.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 33 (1972-73) 1826A.

909 ROSTAND Jean. *Una mistificazione. Il caso Teilhard de Chardin.* Roma (Frattina) [1969] 8º 54.

910 SAHAGÚN LUCAS HERNÁNDEZ Juan. *Teilhard de Chardin y el estatuto del ser.* Pensamiento 29 (1973) 73-104.

911 SCHNEIDER Mary Lea. *The problem of expiration in the thought of Teilhard de Chardin : A story of the structural limitations of the Teilhardian synthesis.* Marquette University, Milwaukee 1971 204.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 33 (1972-73) 395A.

912 ŠOKA Silvester. *Teilhard a teilhardizmus.* Duchovný Pastier 45 (1970) 447-450.

913 SOMERVILLE J. M. S.I. *Teilhard and Blondel.* Continuum (1967) 439-440.

914 *La souffrance vue par Teilhard de Chardin : énergie spirituelle ; signification et valeur constitutrice.* Horizons missionnaires (1969) automne, 4-10.

915 SPEAIGHT Robert. *Teilhard de Chardin and Neo-Modernism. M. Maritain speaks his mind.* Tablet (1967) 149-150. - *Talking about Teilhard.* Ibidem 158-159. - *Teilhard : the last years.* Ibidem 992-993. - *Teilhard de Chardin : the ending.* Ibidem 1013-1014.

916 STADELMAIER Franz. *Teilhard de Chardin - Glaube an die Zukunft.* Zukunfts- und Friedensforschung, Information 7 (1971) 2, 57-61.

917 SZEKERES Attila. *Zum 10. Todestag von Pierre Teilhard de Chardin.* Kirchenbote (1965) 4, 1-3.

918 TASCHDJIAN Edgar. *Dobzhansky and Teilhard.* Cross Currents 17 (1967) 360-363.

919 TAZBIR Mieczysław. *Dzieło Teilharda de Chardin a dialog katolików z marksistami.* Zeszyty Argumentów (1965) 5,
Cf. AHSI 36 (1967) nº 1051.

920 The Teilhard Review 8 (1973) nº 1.
McCARTHY Maureen. *Teilhardian ethics,* 11-14.

921 The Teilhard Review 8 (1973) nº 2.
DOBZHANSKY Theodosius. *Teilhard and Monod - Two conflicting world views,* 36-40.

922 The Teilhard Review 8 (1973) nº 3.
BIONDI Alan. *Teilhard and Bergson,* 82-85.

923 TORDAI Zádor. *Miért érdekli önt, a marxistát, Teilhard de Chardin* [Pourquoi T. vous intéresse-t-il, comme marxiste?]. Dans: TEILHARD DE CHARDIN Pierre. *Az emberi jelenség* [Le phénomène humain] (Budapest, Gondolat 1973) 5-36 ; aussi dans : Vigilia 38 (1973) 586-597.

924 TORDAI Zádor. *Teilhard de Chardin és a katolikus ideológia válsága* [T. et la crise de l'idéologie catholique]. Magyar Filozófiai Szemle 9 (1965) 292-297.

925 TORDAI Zádor. *Teilhard de Chardin természetképe* [L'idée de la nature de T.]. Természettudományi Közlöny 11 (1967) 2, 49-52.

926 TOWERS Bernard. *The Teilhard movement in Britain.* Month 36 (1966) 188-196.

927 TRZEBUCHOWSKI P. *Dwie wizje historii: Karol Péguy i Piotr Teilhard de Chardin* [Deux vision de l'histoire: P. et T.]. Novum (1970) 5, 77-84.

928 VALDERREY Carmen. *El misterio de lo femenino en el pensamiento de Teilhard de Chardin.* Arbor 85 (1973) 421-441.

929 VANDANGE Pierre-Charles. *Teilhard de Chardin et la révolte des apprentis.* Paris (chez l'auteur) 1971 8° 24.

930 VERHOEVEN Enrico S.S.S. *Progresso e redenzione cosmica. Contributo alla teologia della storia.* Excerpta ex dissertatione ad lauream in facultate theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae. Roma 1969 8° 56.

Voir : *Il centro della storia o l'evento del Cristo e la redenzione cosmica* ; *Teilhard de Chardin*, 15-20 ; *Che cosa pensare della teoria di Teilhard de Chardin*, 27-30 ; *Evoluzione e redenzione cosmica, secondo il P. Teilhard de Chardin*, 38-51.

931 WANG Joseph. *Pierre Teilhard de Chardin a modern prophet.* Universitas 1 (Taipei 1968) 1-12.

932 WCIÓRKA Ludwik. *Szkice o Teilhardzie* [Esquisses sur T.]. Poznań (Ksiegarnia sw. Wojciecha) 1973 12° 262.

933 WEIERICH André Jean. *The relationship of Teilhard de Chardin's law of complexity-consciousness to the mechanism-vitalism debate in biology.* Oregon State University, Corvallis 1971 270.

Résumé dans : Dissertation Abstracts International 31 (1970-71) 6667A.

934 WENISH P. S.I. *Teilhard de Chardin and the devotion to the Sacred Heart.* Apostleship of Prayer (1972) 275-293.

Teilhard de Chardin y la devoción al Corazón de Jesús. Cuadernos ACJ 38 (1973) 1-4 ; 39 (1973) 1-9.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 42 (1973) n° 871.

935 WILDIERS Norbert Max. *Úvod do štúdie Teilharda de Chardin* [Introduction à l'étude de T.] Echo 5 (1973) 3-13.

Traductions des pages 9-22 du livre signalé dans AHSI 37 (1968) n° 832.

936 WOJCIECHOWSKI T. *Transcendencja duszy ludzkiej w ujęciu Piotra Teilharda de Chardin* [Transcendence de l'âme humaine dans la pensée de T.]. Studia philosophiae christianae (1969) 1, 259-262.

937 *Z dyskusji nad P. Teilhard de Chardin* [De la discussion autour de P. T. de Ch.]. Collectanea theologica 43 (1973) 2, 155-167.

WERON, Eugeniusz. *Teilhardyzm i teologia laikatu* [Le teilhardisme et la théologie du laicat], 155-158.

COP Józef. *Nad dziełem O. Teilharda pt.* « *Środowisko Boże* » [A propos de l'œuvre du P. T. « Le Milieu Divin »], 158-163.

SICZEK Stefan. *Tadeusz Plużański o P. Teilhardzie de Chardin* [T. P. sur P. T. de Ch.], 163-167.

Tesauro Emanuele 1591-1675, jésuite jusqu'en 1634.

938 CROCE Franco. « *Il libero arbitrio* » *del Tesauro.* Rassegna della letteratura italiana 79 (1971) 3-26.

Tiraboschi Girolamo 1731-1794.

939 PRENCIPE DI DONNA Carmen. *Ricerche sul Tiraboschi.* I. *L'enciclopedia metodica e la collaborazione del Tiraboschi.* Giornale italiano di filologia 2 (1971) 194-209.

Torres Cosme de 1510-1570.

940 PACHECO Diego S.I. *El hombre que forjó a Nagasaki. Vida del P. Cosme de Torres S.I.* Madrid (Apostolado de la prensa) 1973 8° 160.
Cf. AHSI 38 (1969) n° 687.

Tournemine René-Joseph de 1661-1739.

941 CANTELLI G. *Mito e storia in J. Leclerc, Tournemine e Fontenelle.* Rivista critica di storia della filosofia (1972) 269-286.

Tyrrell George 1861-1909, jésuite jusqu'en 1906.

942 BOUDENS R. *Tyrrel's* « *Beati excommunicati* ». Bijdragen 44 (1973) 293-305.

943 GOETZ Joseph S.I. *Coleridge, Newman and Tyrrell : a note.* Heythroup Journal 14 (1973) 431-436.

944 HEALEY C. J. *Tyrrell on the Church.* Downside Review 91 (1973) 35-50.

945 RATTÉ John. *Three Modernists : Alfred Loisy, George Tyrrell, William L. Sullivan.* London (Catholic Book Club) 1972 8° XII-370.
Voir : *George Tyrrell,* 143-256.
Cf. AHSI 37 (1968) n° 841.

946 SCHAPKER Howard Bernard. *Theologies in conflict : A study and interpretation of the impasse between the encyclical Pascendi and the religious anthropology of George Tyrrell.* Fordham University, New York 1972 355.
Résumé dans : Dissertation Abstracts International 33 (1972-73) 395A.

947 WELLS D. F. *George Tyrrell, precursor of process theology.* Scottish Journal of Theology 26 (1973) 71-84.

Van Broeckhoven Egied 1933-1967.

948 BALTHASAR Hans Urs von. *From Giles van Broeckhoven's Diary.* Communio (1972) 284-290.

949 NEEFS Georges S.I. *Portrait d'un* « *contemplatif dans l'action* », *Égide Van Broeckhoven (1933-1967).* Vie consacrée 45 (1973) 193-221.
Hoe Egied van Broeckhoven poogde « *contemplativus in actione* » *te zijn.* Studies over de Spiritualiteit van de Jezuieten 1 [1973] 71-99.

950 VAN BROECKHOVEN Egied S.I. *Dagboek van de vriendschap.* Met verantwoording en aantekeningen bezorgd door Georges NEEFS S.I. Brugge (Uitgeverij Emmaus) 1971 8° 128.
Diario dell'amicizia. Milano (Jaca Book) 1973 8° 126. (= Strumenti per un lavoro teologico 12).
Traductions du livre signalé dans AHSI 42 (1973) n° 894.

Van de Velde Jacob Olivier 1795-1855.
Voir n° 407.

951 PRICE W. J. *Aux origines d'un schisme. Le centenaire d'une réconciliation avortée.* Revue d'histoire de l'Amérique française 12 (1958-1959) 517-534 ; 13 (1959-60) 45-78.

Voir : *L'évêque de Chicago accepte un missionnaire pour les missions canadiennes*, 45-50 ; *Le conflit sur la question de la propriété entre l'abbé Chiniquy et Mgr Van de Velde*, 55-60.

Van Hencxthoven Emil 1852-1906.

952 SCHOETERS Karel S.I. *Een geniaal strateeg. Pater Emil Van Hencxthoven S.I.* (*1852-1906*). Leuven (Pro Apostolis) 1952 12° 62.

Van Torre Antoine 1615-1679.

953 BIERLAIRE Franz. *Des Colloques d'Érasme aux Dialogues du Père Antoine van Torre.* Études classiques 41 (1973) 50-61.

Varin Joseph 1769-1850.

954 LESTRA Antoine. *Histoire secrète de la Congrégation de Lyon. « De la clandestinité à la fondation de la Propagation de la foi ».* Paris (Nouvelles Éditions Latines) 1967 8° 366. (= Collection Itinéraire).
Voir : *Le P. Varin et les Pères de la foi à Lyon*, 39-46.

Vázquez Gabriel 1549-1604.
Voir n° 168 786.

955 MAES D. H. *La femme et le sacerdoce d'après Gabriel Vasquez.* Studia moralia 10 (1972) 279-346.

Velasco Juan de 1727-1792.
Voir n° 323.

956 CEVALLOS GARCÍA Gabriel. *Juan de Velasco e Íñigo Abbad y la Sierra.* Atenea 7 (1970) 4, 21-47.

957 LARREA Carlos Manuel. *El Padre Juan de Velasco y su Historia del reino de Quito.* Quito (Editorial Ecuatoriana) 1971 8° 30.

958 VELASCO Juan de S.I. *Historia del reino de Quito en la América Meridional.* Quito-Guayaquil (Publicaciones educativas Ariel) [1970] 5 12° 222 182 168 168 168 (= Clásicos Ariel 1 5 11 15 20).
Le premier volume est introduit par H. RODRÍGUEZ.

Venegas Miguel 1531-1563.

959 GRIFFIN Nigel. *Miguel Venegas and the sixteenth-century Jesuit school drama.* Modern Language Review 68 (1973) 796-806.

Ventura Gioacchino 1792-1861, jésuite jusqu'en 1817.

960 FACCIPONTE Giuseppe S.I. *Poesie giovanili inedite del P. Ventura.* Regnum Dei 20 (1964) 44-49.

Venzo Mario né en 1900.

961 *Fratel Venzo in una collezione privata.* Gallarate (S. Tanzini) 1973 4° [164].

962 MAUGERI Salvatore. *Fratel Venzo.* Milano (Le Arti) 1970 4° 64.

963 MUNARI Carlo. « *Via Crucis* » *di Fratel Venzo S.I.* Milano (Centro Culturale San Fedele) 1964 4° [16-30].

Vieira António 1608-1697.

964 BESSELAAR José van den. *Antônio Vieira e a Holanda.* Revista da Faculdade de letras de Lisboa 24 (1971) 5-35.
Cf. AHSI 37 (1968) n° 848.

965 BESSELAAR José van den. *Antônio Vieira e Paulo Sherlogo.* Ocidente 83 (1972) 17-41.

966 BESSELAAR José van den. *Antônio Vieira e sua História do futuro.* Minerva 3 (1969) 19-40.

967 BESSELAAR José van den. *Em torno da editio princeps do livro ante-primeiro da História do futuro*. Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte 10 (1970) 48-69.

968 MACALUSO Guido S.I. *Il Quaresimale contestatore di Padre Vieira.* Ai nostri amici (1973) 65-68.

969 SARAIVA António José. « *Rusticano* », *uma fonte joaquimita de Vieira.* Dans : *Studia Iberica. Festschrift H. Flasche* (Bern und München, Francke Verlag 1973) 575-579.

970 VIL'ALVA J. de [= MOREIRA Manuel S.I.] *Espírito e vida. Meditações extraídas dos Sermões do Padre António Vieira.* Braga (Apostolado da oração) 1972 8° 214. (= Vida espiritual 6).

971 WITTSCHIER H. W. *Antônio Vieiras Rochusquellen.* Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte 10 (1970) 37-47.

Villalón Aránguiz Zoilo 1823-1881.

972 HANISCH Walter S.I. *Semblanza del P. Zoilo Villalón Aránguiz S.I.* Dans : *El Seminario de Santiago de los Santos Ángeles Custodios. Recuerdos 1857-1957* (Santiago de Chile 1957) I 85-101.

Vitoria Eduardo 1864-1958.

973 GIL QUINZÁ Salvador S.I. *Discurso ... en el homenaje al R. P. Dr. Eduardo Vitoria S.I. en su 90mo aniversario y 50mo de su fundación del Instituto Químico.* Barcelona (O. de Vilanova) 1955 4° 44.

Wellen Johannes 1894-1951.

974 ROTHE Alfred S.I. *P. Johannes Wellen S.I. 1894-1951.* Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 82 (1973) 15-16.

Wolff Mathias 1779-1857.

975 CLOOS H. S.I. *De verscheurende wolf uit de stam Benjamin. Levensschets van de Luxemburgse Jezuïet Mathias Wolff 1779-1857, stichter van de Societeit van J.M.J.* Luxemburg (Soc. van J.M.J.) 1967 8° 190.
Traduction du livre signalé dans AHSI 29 (1960) n° 754.

Xavier S. Francisco de 1506-1552.
Voir n° 161 207 380 411.

976 COSTA Horacio de la S.I. *Xavier and his brethren.* Orientations 1 (1970) Dec., 48-56.

977 JOHNSON Carroll B. *De nuevo sobre el soneto « No me mueve, mi Dios ... »* Nueva revista de filología hispánica 19 (1970) 383-388.

978 MOOZHIYIL Mathew S.I. *Kuttikalude Francis Xavier* [Vie de F. X.]. Kottayam (Sneha Sena) 1967 8° 60 (en malayalam). - 2nd edition 1968. - 3rd edition 1971.

979 PASCHAL Joseph F. S.I. *Sant Francis Jeviyar. Bhârat ke prerit* [S. F. X. Apôtre de l'Inde]. Vârânas (Khrist Raja) 1960 8° 216 (en hindi).

980 PEMÁN José María. *Il divino Impaziente. Dramma poetico in tre atti con prologo ed epilogo.* Traduzione e introduzione di Giuseppe DE GENNARO S.I. Pescara (Edizioni Paoline) 1960 12° 186. (= Maestri 111). - 7ª edizione. Catania (Edizioni Paoline) 1965 12° 164.

981 SANZ BURATA Luis. *San Francisco Javier, apóstol de las Indias.* Barcelona (Vilamala) 1958 8° 88.

982 SCHURHAMMER Georg S.I. *Francis Xavier. His life, his times.* Volume I. *Europe 1506-1541.* Translated by M. Joseph COSTELLOE S.I. Roma (Jesuit Historical Institute) 1973 8° XXXII-792.

983 SCHURHAMMER Georg S.I. *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit.* II. *Asien (1541-1552).* 3. Teilband. *Japan und China 1549-1552.* Freiburg (Herder) 1973 8° XXIV-728.

984 WICKI Josef S.I. *The Portuguese Padroado in India in the 16th century and St. Francis Xavier.* Dans : *Christianity in India* (Alleppey, Prakasam Publications 1972) 46-64 322-325.
Voir : *St. Francis Xavier and India*, 61-64.

Zambrano Francisco 1888-1973.

985 OLMEDO Daniel S.I. *Una escondida gloria de Monterrey. El P. Francisco Zambrano S.I. (1888-1973).* Ábside 37 (1973) 383-408.

Zgarbík Antonín 1913-1963.

986 [KOLÁČEK Josef S.I.] *Padre Francesco N. S.I. prega per la Compagnia.* Dans : *Eroi o traditori ?* 2ª edizione (Roma, Edizioni Saggi ed esperienze 1973) 285-312.

Liste complémentaire des personnes.

Les chiffres qui suivent les dates indiquent le numéro de cette bibliographie.

VII. Comptes rendus d'ouvrages précédemment annoncés.

Les chiffres entre parenthèses qui suivent les titres abrégés indiquent le volume de notre revue et le numéro de la bibliographie correspondante.

1* Bachmann P. R. *Roberto Nobili* (42, 440). Anal. sacra tarrac. 45 (1972) 211-212 (J. Vives); Mission. hisp. 30 (1973) 367-368 (Á. Martínez Cuesta).

2* Bakker L. *Unterscheidung der Geister bei I. von Loyola* (39, 15). Orientierung 37 (1973) 24 (R. Schwager).

3* Bangert W. V. *History of the Society of Jesus* (42, 10). Manresa 45 (1973) 325-326 (Granero).

4* Batllori M. *Catalunya a l'època moderna* (41, 98). AHSI 42 (1973) 168-169 (C. de Dalmases); Rev. d'hist. eccl. 68 (1973) 552-554 (J. Goñi Gaztambide).

5* Bernard P. P. *Jesuits and Jacobins* (42, 108). Hist. Zeitsch. 217 (1973) 699-701 (G. Klingenstein).

6* Bortone F. *Gesuiti alla corte di Pechino* (39, 150). Cath. Hist. Rev. 59 (1973) 74-75 (W. A. Hinnebusch).

7* Brady C. A. *Canisius College* (40, 180). Cath. Hist. Rev. 59 (1973) 273-274 (E. J. Power).

8* Burrus E. J. *Kino and Manje* (41, 413). Hisp. Amer. Hist. Rev. 53 (1973) 679-681 (A. P. Nasatir).

9* Del Rey Fajardo J. *Aportes jesuíticos a la filologia venezolana* (41, 217). AHSI 42 (1973) 338-340 (A. de Egaña); Razón y fe 187 (1973) 87-88 (F. Mateos).

10* Dickerhof H. *Ignaz Schwarz* (42, 692). Hist. Zeitschr. 216 (1973) 164-166 (A. Kraus).

11* Dobrizhoffer M. *Historia de los Abipones* (42, 226). Tilas 11 (1971) 176-179 (J.-P. Duviols).

12* Droulers P. *Le P. Desbuquois et l'Action populaire* (38, 357). Cath. Hist. Rev. 59 (1973) 118-119 (J. N. Moody); Cahiers d'hist. 18 (1973) 424-426 (J.-Cl. Baumont).

13* Egaña F. J. *Orígenes de la Congregación general* (42, 17). Anal. sacra tarrac. 45 (1972) 212-213 (J. Vives); Nouv. rev. théol. 95 (1973) 1029-1030 (L. J. Renard).

14* Eicher P. *K. Rahners philosophischer Weg* (40, 490). Theol. und Philos. 48 (1973) 423-425 (K. Fischer),

15* Foss M. *Founding of the Jesuits* (38, 10). Cath. Hist. Rev. 58 (1973) 639-640 (W. V. Bangert).

16* GELFAND M. *Gubulawayo and Beyond* (38, 252). Cath. Hist. Rev. 59 (1973) 298-299 (J. H. Leonard).

17* GIL D. *Consolación sin causa precedente* (4, 41). Nouv. rev. théol. 95 (1973) 1025-1026 (L. J. Renard).

18* GIOIA M. *La grazia vocazionale in S. B. Realino* (39, 450). Arch. stor. pugliese 26 (1973) 665-668 (M. Paone).

19* GONZÁLEZ DE MENDOZA R. *Stimmung und Transzendenz bei I. von Loyola* (40, 72). Theol. und Phil. 48 (1973) 310-311 (G. Switek).

20* HOLLIS Chr. *The Jesuits* (37, 19). Cath. Hist. Rev. 58 (1973) 641-642 (E. McDermott).

21* KESSELL J. L. *Jesuit Guevavi and the Pimas* (40, 183). Cath. Hist. Rev. 59 (1973) 144-145 (F. J. Fox); Americas 29 (1972-73) 514-515 (D. J. Weber).

22* LOYOLA I. of. *Constitutions* (40, 9). Cath. Hist. Rev. 58 (1973) 640-641 (J. G. Dwyer); Nouv. rev. théol. 95 (1973) 1022-1023 (L. J. Renard).

23* LOYOLA I. de. *Exercitia spiritualia* (38, 63). Manresa 45 (1973) 95-96 (Granero).

24* LUCENA A. de. *Christenheit von Omura* (42, 303). Missionalia hisp. 30 (1973) 253-254 (O. A. R.).

25* MADURGA M. *Dimensiones teológicas de Loyola* (42, 62). Manresa 45 (1973) 413-415 (Granero).

26* ŐRY M. *Pázmány P. tanulmányi évei* (40, 477). Irodalomtörténeti Közl. (1972) 723-726 (Bitskey I.).

27* O'GORMAN Th. *Jesuit obedience* (41, 57). AHSI 41 (1972) 317-320 (M. Ruiz Jurado); Rev. esp. de teol. 33 (1973) 379-381 (J. Alonso Díaz).

28* PADBERG J. W. *Jesuit schools in France* (40, 83). Cath. Hist. Rev. 59 (1973) 94-96 (J. N. Moody).

29* RENDA F. *Tanucci e i gesuiti* (39, 89 90). Rev. historique 249 (1973) 512-513 (M. Aymard).

30* SAETA F. J. *Kino's Biography* (41, 416). Neue Z. f. Missionswiss. 29 (1973) 156 (Specker); Hisp. Amer. Hist. Rev. 53 (1973) 679-681 (A. P. Nasatir).

31* SCHURHAMMER G. *Franz Xaver* II-2 (41, 824). Neue Z. f. Missionswiss. 29 (1973) 70-71 (M. Blöchliger); Civiltà catt. (1973) 2, 302-304 (M. Scaduto); Anal. Boll. 91 (1973) 231-232 (B. de Gaiffier); Theol. und Phil. 48 (1973) 258-260 (H. Jacobs); Rev. d'hist. eccl. 68 (1973) 185-186 (J. Pirote).

32* SCHWAGER R. *Kirchenverständnis bei I. von Loyola* (40, 45). Theol. und Phil. 48 (1973) 309-310 (G. Switek).

33* SEILS E. A. *Staatslehre des A. Contzen* (38, 349). Hist. Jahrbuch 93 (1973) 177-178 (R. van Dülmen).

34* SWITEK G. *Armutsgedanke bei I. von Loyola* (42, 78). Geist und Leben 46 (1973) 237-238 (F. Wulf); Nouv. rev. théol. 95 (1973) 1030-1031 (L. J. Renard).

35* THEKEDATHU J. *Troubled days of F. Garcia* (42, 463). Estud. ecl. 48 (1973) 299 (J. L. Orella).

36* TYRRELL G. *Lettres à H. Bremond* (41, 803). AHSI 42 (1973) 347-349 (M. Batllori); Thought 48 (1973) 155-157 (L. F. Barmann); Riv. di storia e lett. rel. 9 (1973) 133-139 (M. Guasco).

37* WITTKOWER R. and JAFFE I. B. *Baroque art: Jesuit Contribution.* Thought 48 (1973) 305-306 (C. J. McNaspy).

38* ZAPP H. *Ehekonsenslehre Th. Sanchez'* (41, 542). Rev. d'hist. eccl. 68 (1973) 187-188 (Ch. Levebvre).

39* ZUBILLAGA F. *Monumenta mexicana* IV (41, 204). Neue Z. f. Missionswiss. 29 (1973) 307-308 (Specker).

40* ZUBILLAGA F. - HANISCH W. *MHSI Guía manual* (41, 8). Indica 10 (1973) 117-118 (J. Correia-Afonso).

TABLE DES AUTEURS

Les chiffres renvoient, non aux pages, mais aux numéros de la bibliographie. Les astérisques indiquent les comptes rendus d'ouvrages précédemment annoncés.

SELECTIORES NUNTII DE HISTORIOGRAPHIA S. I.

1

I. Res Instituti Historici anno 1974.

a) Quod ad personas attinet, AHSI directionem iterum assumpsit p. Batllori, pater Szilas vero membrum externum factum est, in oenipontana universitate versans ceu historiam ecclesiasticam docens.

Bibliothecae cura, in locum defuncti patris Iparraguirre, concredita est patri Wicki.

P. Burrus infirmioribus viribus maximam anni partem in patria traduxit.

b) Duo grandiora opera emisit in lucem Institutum: *L'epoca di Giacomo Laínez 1556-1565 - L'azione*, quo labor patris Scaduto circa secundum praepositum generalem Societatis perficitur, decennio exacto ab illo inito (cf. iudicium, supra, p. 322-328); et *Monumenta Paedagogica* II et III, quibus nova horum Monumentorum editio a patre Lukács curata producitur usque ad expletum generalatum s. Francisci Borgia (cf. IV paginam operculi huius fasciculi).

Ex BIHSI, praeterquam quod revera apparuit volumen 35, ad annum superiorem pertinens (E. M. Buxbaum, *Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern 1549-1556*, xxxii-312 p.), prelo subiacet: Frank Bartholomew Costello S. I., *The political philosophy of Luis de Molina (1535-1600)*, xxviii-242 p.

Sociorum curis apparata exierunt quoque: W. Hanisch, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile* (v. supra, p. 351); *Juan Ignacio Molina, sabio de su tiempo*, in « Montalbán » (Caracas) 3, p. 205-308; liber, annum 1973 exhibens, de expulsis sociis ex chilensi viceprovincia qui supra (p. 383-385) descriptus est; *El P. Carlos Haimbhausen, precursor de la industria chilena*, in « Jahrbuch f. Gesch. von Staat, Wirtschaft u. Gesellschaft Lateinamerikas » (Köln) 10, 1973 [1974] 133-206; tandem, in collectione « Escritores coloniales de Chile », selectio ex opere patris de Ovalle *Histórica relación del Reino de Chile*, Santiago (Editorial Universitaria), 16°, 124 p. — I. Iparraguirre, versiones americanae tum opusculi supra relati in Bibliogr. (n. 5), titulum praeseferentis *Contemporary trends in studies on the Constitutions of Soc. of J.*, St. Louis (Institute of Jesuit Sources) 8°, xx-74 p., tum novissimi studii a desiderato patre confecti (nec perfecti quidem) quod anglice sonat *The ever youthful and dynamic character of Ignatian spirituality* (apud idem Institutum), atque inchoat novam seriem « Communications from the International Service in Ignatian Spirituality from Rome », scilicet succinctos fasciculos quater in anno prodituros (lingua vero originali apparuit in « Mensaje » 23, p. 149-158). — M. Scaduto, *Studi e cultura. Il pensiero ignaziano nella sua evoluzione*, Roma (Stella Matutina editrice) 16°, 80 p. — J. Wicki, editio operis, anno superiore impressi, patris G. Fernandes *Tratado sobre o Hinduísmo* (v. supra, p. 358-359).

II. Varia.

Praeter illa duo maiora opera quae socios Instituti auctores habent, inter hoc anno edita indicare iuvat ut magis ad historiam nostram conferentia commentarium *Jésuites* in « Dictionnaire de Spiritualité» complementum et seorsim quoque vulgatum (supra, p. 328-331) ; alterum librum patris Ravier, de quo in ipso hoc fasciculo iudicium fertur (p. 333-336) ; duo pariter opera patris Del Rey, nempe secundum et tertium tomum Documentorum de historia Societatis in Venezuela (cf. supra, p. 383) atque *Bio-bibliografía de los Jesuitas en la Venezuela colonial* (Caracas, 4°, 592 p.). Dignus est etiam qui seorsim commemoretur elenchus a fr. O. Busch non parvo labore confectus sociorum qui in Brasiliam se transtulerunt toto antiquae Societatis aevo (1549-1756) et in « Aufsätze z. portugiesische Kulturgeschichte», vol. 11, p. 215-295, editus.

Completum est, quarto tomo nuper emisso, *Diccionario de la historia eclesiástica de España*, cuius tomus primus ante duos tantummodo annos apparuerat : de bene multis sociis hispanis essentialia biographica tradit. Inita vero sunt alia duo instrumenta : alterum, italicum, *Dizionario degli Istituti di perfezione*, curante «Pia Società San Paolo», quod quinque voluminibus comprehendetur, addito sexto pro omnis generis indicibus, quodque notitias praebet sat copiosas atque ab immediatis fontibus haustas de compluribus illis Institutis quae per quattuor haec saecula cum Societate sunt coniuncta eorumque fundatoribus vel reformatoribus ; polonum alterum, ab universitate lublinensi comparatum, *Encyklopedia catolicka*, quod 12 volumina conflabunt : primum, sub finem anni elapsi impressum, usque ad vocem «baptyści» ac 1312 columnas producitur.

Ex Bibliographia a. 1973 patet denuo prostare, luce impressam, magnam historiam Societatis in regionibus lingua germanica utentibus a p. Duhr exaratam (n. 182) ; alia quatuor historica opera ad missiones spectantia sunt vel reproducta (Pfister, n. 356 ; *Relations of Canada*, n. 312), vel iterum edita (n. 310) vel continuata (Sepp, n. 303). Anastatica editio contigit etiam noto illi Societatis critico Hoensbroech (n. 33).

Cum hic annus ter centenarius fuerit a violenta morte ab indis illata illi celebri missionario atque exploratori inferioris Americae Nicolao Mascardi (cf. AHSI, t. 19, 1950, p. 1-74), huic patres Salesiani, quibus Patagonia concredita est, in oppido Bariloche proximo a necis loco monumentum erigendum curaverunt, eximium quidem et toti plagae illi, variante diei luce, conspicue incumbens. Pater Furlong ter ibi verba fecit de Mascardi, quem ad altaris honores evehendum iidem patres sollerter curare coeperunt.

III. Necrologia.

Deditus potius commentariis criticis de re litteraria in hodierna Gallia conscribendis, attamen hisce potissimum postremis vitae suae temporibus P. Andreas Blanchet, Parisiis defunctus vita 10 aprilis 1973, plurima, praestantia quidem, in lucem dedit ad historiam litterarum ac doctrinarum in Societate Iesu aevo recentiore adumbrandam. Natus in oppido Lanthenay (Loire-et-Cher) die 5 novembris 1899, Societatem ingressus est sextum et vicesimum annum agens, 25 scilicet aprilis 1925, pluribus iam peractis studiis. Qua de causa, post noviciatum in oppido Beaumont-sur-Oise exactum (1925-27), biennium tantum philosophicum

in Jersey exegit (1927-29), uno anno humanitatem iuniores Societatis Iesu alumnos in collegio lavalensi docuit (1929-30), triennio theologiam exsolvit (1930-33), quo decurrente 24 augusti 1931 ordinem sacerdotalem est consecutus. Iterum in Laval litteras gallicas docuit (1933-36) ante quam tertiam egit probationem in Paray-le-Monial (1936-37), qua tandem perfecta, per duos annos in collegio Sancti Ignatii parisiensi philosophiam adulescentibus exposuit (1937-39). Infirma valetudine coactus, huiusmodi labores ad tempus suspendere debuit, at anno sequenti 1941 in collegium scriptorum periodici *Études* cooptatus est, in quo ad supremum usque diem permansit. De litterarum gallicarum studiis optime meritus, sic dicto Grand Prix de la Critique Littéraire exornatus est. Quaedam clarissimi huius scriptoris in Bibliographia nostri AHSI notata saepe sunt, at nunc meminisse iuvat librum illum *Histoire d'une mise à l'Index : la « Sainte Chantal » de l'abbé Bremond d'après des documents inédits* (Parisiis 1967). Ex archivo etiam Henrici Bremond, quondam e Societate Iesu, quaedam monumenta aliis praebuit ut publici iuris fierent, quaedam vero ipsemet et mira fidelitate edidit et copiosa eruditione commentatus est et monumentis aliunde haustis complevit, ut in epistularum commercio inter Henricum Bremond et Mauritium Blondel habito, quae *Correspondance*, tria volumina complectens (Parisiis 1970-71), plura maximi momenti exagitat de historia doctrinae spiritualis Societatis Iesu deque toto illo motu, historico simul ac doctrinali, qui nomine modernismi in recentiore Ecclesiae historia notus est.

Notissimus rerum austriacarum scriptor atque in oenipontana universitate professor historiae ecclesiasticae P. Ferdinandus Maass mortus est Vindobonae 15 octobris 1973, dum secundum et septuagesimum annum agebat, cum esset natus in Ried (Oberinntal) 23 martio 1902. Curriculo humaniorum studiorum expleto in Bregenz, eo ipso anno 1921, die vero 28 septembris, in noviciatum ad Sancti Andreae in Lavanttal se contulit, qua probatione superata rhetoricen ibidem recoluit (1923-24), tres philosophicos cursus gradatim in collegiis feldkirchensi, pullachensi, oenipontano audivit (1924-27), litteras germanicas atque historiam et geographiam in aloisiano liciensi (Linz) collegio per annum docuit, ante quam quadriennium theologicum in universitate oenipontana aggressus est. Ibidem sacerdos effectus 26 iulii 1931, item ad Sancti Andreae tertiam probationem egit 1932-1933. Interdum in collegio kalksburgensi, interdum vero in residentia vindobonensi degens, historiae, geographiae ac litteris gallicis in universitate vindobonensi studuit per quinque annos, sexto vero 1937-38 Oeniponte supremam lauream paravit ; doctoralis dissertationis, nondum editae, titulus est *Die Jesuiten in Tirol 1838-1848*. Tempore bellico Vindobonae iunioribus sociis dispersis plura iuvamina attulit, dum alteram dissertationem ad supremas disciplinas tradendas comparabat, quam tandem Facultati theologicae universitatis oenipontanae exhibuit anno 1947, sequenti vero edidit apud *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs*. En primum Ferdinandi Maass scriptum de iosephinismo, qui motus politicus simul ac religiosus veluti nodus erit omnium eius historicarum investigationum, dum historiam ecclesiasticam in universitate oenipontana docebat, primum ut lector privatus (1947-54), dein ut professor extra ordinem (1954-64), tandem ut ordinarius usque ad annum 1970 (decanus vero 1966-67), quo emeritus iam nominatus est. Fructus maximus huiusmodi investigationum sunt quinque volumina *Der Josephinismus* inscripta, annos 1760-1850 complectentia (Vindobonae 1951-61), quibus addidit *Der Frühjosephinismus* (ib. 1969). Plura eisdem

de Societatis Iesu suppressione pertractantur, quibus addendi aliqui commentarii historici, partim propius res Societatis evolventes et in AHSI opportune notati, scilicet *Die österreichischen Jesuiten zwischen Josephinismus und Liberalismus* (1958) aliique quos videre licet in duplici generali indice nostri periodici adhuc edito.

In collegio kalksburgensi, in Inferiore Austria, ubi annis 1920-23 munere praefecti alumnorum functus erat et 1933-38 latinam et germanicam linguam docuerat, quo vero denuo pervenerat cum anno 1968 Roma in patriam erat reversus, supremum diem obiit die 20 februarii huius anni P. Iosephus Calasanctius Teschitel, archivarius Societatis Iesu ab anno 1939, quo nempe vetus archivum e valkenburgensi collegio, in Neerlandia, in curiam romanam translatum est. Natus Vindobonae die quarto augusti 1895 atque Societatem ingressus 17 septembris 1912 in oppido Lainz, humaniora studia in collegio linciensi (Linz) perfecit, Oeniponte autem philosophicis (1917-20) et theologicis (1923-27) disciplinis vacavit. Tertiae probationis anno ad Sancti Andreae in Carintia peracto (1927-28), in universitate vindobonensi per quinquennium latinae et germanicae philologiae studuit (1928-33). E collegio Sancti Blasii in Schwarzwald, ubi utramque per annum (1938-39) linguam docuit, in archivum Societatis romanum accersitus est, quod eo praefecto sic dicto Fondo Gesuitico, ab Italiae moderatoribus Societati Iesu restituto, auctum est. Indefesso studio per annos triginta Archivum Romanum rexit, historiae Societatis studiosos iuvit, eiusdemque tabularii concinnum indicem ad usum omnium rerum historicarum scriptorum in periodico parisiensi, cui titulus *Archivum*, anno 1954 edidit. Non semel librorum iudiciis conscribendis iuvamen attulit moderatoribus nostri AHSI, cui praecipuos suos commentarios obtulit : *Versuch einer Bibliographie des P. Bernhard Duhr S. I.* (t. 13, 1944, p. 132-164) ; praesertim autem scripta de laboribus Societatis Iesu pro scandinavicis regionibus, ut sunt de collegii linciensis erectione pro borealibus alumnis (t. 20, 1951, p. 254-268), et de Iesu sociis e Suecia oriundis (t. 21, 1952, p. 329-343 ; t. 23, 1954, p. 119-130).

Die 8 mensis martii vita functus est in maiore residentia sebastianensi P. Victorianus Larrañaga, de studiis ignatianis bene meritus. Natus Azcoitiae, prope Loyolam, 23 martii 1892, in domo loyolaea Societati nomen dedit 15 iulii 1908. Ibidem et Burgis studiis humanioribus peractis (1910-13) ac triennio philosophico Oniae completo (1913-16), grammaticam et humanitatem in seminario comillensi docuit (1916-19), ubi fideli amicitia devinctus est cum noto musices cultore P. Nemesio Otaño, post cuius mortem omnia scripta musica et musicologica atque opus etiam epistularum sollerter comparavit, eaque simul edenda curabat his ultimis suae vitae annis. Studia theologica in oniensi collegio maximo incepit (1919-22), in valkenburgensi vero complevit in Neerlandia (1922-1923), ubi etiam tertiam probationem egit in collegio exatensi (1923-24). Per triennium sacrae scripturae in Pontificio Instituto Biblico de Urbe operam navavit, ubi laurea decoratus est dissertatione de *L'ascension de Notre-Seigneur dans le Nouveau Testament*, quam primum gallice (Parisiis 1938) dein vero hispanice (Matriti 1943, 2 vol.) vulgavit. Ab anno 1927 Novum Testamentum publice commentatus est in collegio maximo suae provinciae, primum Oniae (1927-32), post autem solutionem Societatis in Hispania in Chateau de Marneffe, in Belgio (1932-38), deinde in oppido Durango, in Cantabria (1938-39), denuo tandem Oniae usque

ad annum 1959, quo residentiae sebastianensi adscriptus est, ut sacris ministeriis et praesertim ignatianis exercitiis tradendis, quibus assidue alteque semper studuerat, operam daret. Suis humanitate ac pietate simul eminentibus, amicos plures, praesertim inter litterarum et scientiarum cultores, non tam sibi quam Deo comparavit. Vitae mysticae sancti Ignatii studiosus cultor, eam cum doctrina spirituali sancti Ioannis a Cruce et sanctae Teresiae a Iesu contulit, de qua re librum edidit *La espiritualidad de san Ignacio de Loyola y de santa Teresa de Jesús : estudio comparativo* (Matriti 1944). Praeter commentarium de patribus Diego de Cetina et Francisco Borgia, sanctae Teresiae a confessionibus, in periodico *Manresa* eodem anno 1944 editum, plures alios scripsit de Societatis Iesu conditore, quos volumine collegit sub titulo *San Ignacio de Loyola : estudios sobre su vida, sus obras, su espiritualidad* (Caesaraugustae 1956), cuius quidem *Autobiografía* atque *Diario espiritual* Matriti ediderat anno 1947, fusioribus forsan iusto adnotationibus ornata, at non semper inutilibus et tritis.

Noto scriptori de rebus missionariis, patri FELICI ALAFRIDO PLATTNER, cordi erat meminisse se ortum esse Curiae in Helvetia (Chur), quae patria etiam fuerat patris Antonii Huonder, missionariorum germanicorum e Societate Iesu studiosi. Pater autem Plattner fere aeque distabat a patre Spillmann, a quo titulos vellentes suorum operum sumere videbatur, atque a patre Huonder, longe superiore quidem ut historiae cultore, cuius tamen gressus hac in re partim secutus est. Natus 19 februarii 1906, die 21 octobris 1925 noviciatum feldkirchensem adivit. Triennio philosophico in collegio pullachensi peracto, pro iuvenum cura in collegiis munus accepit socii scriptorum ephemeridum *Die katholische Missionen* (Bonnae, 1930-32) et *Zeitschrift für Aszese und Mystik* (Monaci in Bavaria 1932-33). Post studia theologica Lovanii perfecta (1933-37), aliquamdiu munera varia obivit penes Facultatem theologicam olim oenipontanam, tunc temporis in Helvetiam translatam. Cito vero Turicium se contulit (Zürich), ubi in domo academicorum Sancti Petri Canisii ad mortem usque permansit (quam subiit die 4 augusti huius anni 1974), praeter annum unum quo domui scriptorum turicensi adscriptus est (1964-65), ac plures vitae periodos, quibus plagas orientales et americanas peragravit, dum opera historica et missionalia de iis regionibus parabat. Turicii munere etiam fungebatur procuratoris tunc missionis poonensis (in India), directoris foliorum periodicorum *Indische Bilder* ac deinde *JHS*, et post annum denique 1971 socii commissionis helveticae pro Iustitia et Pace. Patris Plattner primum opus historicum novis et quidem optimis monumentis nitebatur, epistulis nempe ab helvetico missionario apud indos Chiquitos, nunc in Bolivia, patre Martino Schmid S. I. ad familiares missis ; huiusmodi tamen libro nomen dedit *Ein Reisläufer Gottes : das abenteuerliche Leben des Schweizer Jesuiten P. Martin Schmid aus Baar (1694-1772)* (Luzern 1944). Quin etiam opes colligere sategit ad ecclesiam a ruinis excitandam quam pater Schmid erexerat. Ipse auctor « ein Reisläufer Gottes » factus est, plurimis terris peragrandis, variis historicis campis excolendis, compluribus tandem libris edendis, sanis fontibus, at non copiosis, innixis. Suo omnium notissimo operi, in plures linguas translato, titulum imposuit *Jesuiten zur See. Der Weg nach Asien. Ein Beitrag zur Geschichte der Entdeckungen* (Zürich 1946), cui substituit, in secunda editione, quae erat inscriptio introductionis in primam : *Pfeffer und Seelen* (Einsiedeln 1955). Praeter opera quaedam generaliora — pulcerrimum *Christliches Indien* (Zürich-Freiburg 1955), *Indien* (Mainz 1963)

— memoratu hic dignum videtur *Deutsche Meister des Barock in Südamerika im 17. und 18. Jahrhundert* (Freiburg 1960), quamvis in eo plura afferantur, quae huiusmodi titulo non respondere videntur, pluraque vero desint, quae pressius altiusque essent tractanda.

M. Colpo S. I.

Duos quos habebat longa historiographorum activitate meritos, eosdemque ultima senectute venerabiles, intra duorum mensium spatium amisit provincia Argentinensis, patres Iosephum Petrum Grenón et Guillelmum Furlong, priorem die 3 aprilis, posteriorem 20 maii. De hoc, longe praestantiore, aget sectio sequens horum Nuntiorum. Pater Grenón natus erat die 28 iulii 1878 in futura urbe Esperanza (provincia de Santa Fe), primogenitus coniugum ex Helvetia immigratorum. Ingressus Societatem Cordubae (Argentina) 13 aprilis 1898, sacerdotium suscepit Dertusae in Hispania 26 iulii 1911. Post reditum in patriam, praeter initium docendi factum in Santa Fe, omne tempus, ab anno scilicet 1914, Cordubae in residentia transegit. His sexaginta annis civitas cordubensis eum contemplata est miseros adiuvantem, leprosis subvenientem suaequae historiae studentem. Cuius investigationis duos fructus etiam AHSI nostrum palam obtulit (t. 24, 1955, p. 402-417 ; t. 27, 1958, p. 121-134), plures alios Indicibus colligit. Praeterea pater Grenón scripsit :

La ermita cordobesa de San Tiburcio y Valeriano, Córdoba 1916, 52 p. — *Alta Gracia*, ibid., 1919, 44 p. — *María Antonia de la Paz. Noticias de sus cartas y escritos*, atque *Documentos de sus contemporáneos*, ib., 1920, 96 et 188 p. — *Los Funes y el P. Juárez*, ib. 1920, 2 voll., 324 et 356 p. — *Origen de la iglesia de la Compañía en Córdoba* (*R.A.*). *Estudios históricos*, in *Revista de la Universidad*, 7/2 (Córdoba 1920) 302-324. — *El escudo de la Universidad de Córdoba*, ibid., 8/1 (1921) 214-259 ; 10/1 (1922) 88-105. — *Un gran torneo de historia sobre los orígenes de la Universidad de Córdoba*, in *Boletín del Instituto de investigaciones históricas*, 4 (Buenos Aires 1925-26) 25-39, 142-158, 287-307, 407-438 ; et in *Fascículos de la biblioteca*, 4 (San Miguel 1943) 141-224. — *Fundaciones educacionales. Seminario convictorio de San Francisco Javier, fundado en Córdoba, en 1613, por el obispo Trejo*, in *Revista de la Universidad*, 22/9-10 (Córdoba 1935) 212-224. — *La Compañía de Jesús en Córdoba : Documentación de su establecimiento*, Córdoba 1938, 208 p. — *La Calera*, ibid. 1941, 60 p. — *Fundaciones. El colegio seminario de Santa Catalina en Santiago del Estero*, ib. 1941, 62 p. — *Familia y escudo del pbro. Ignacio Duarte Quirós, fundador del Colegio de Monserrat*, ib. 1942, 44 p. — (cum DD. Miguel A. Vergara) *Los mártires de Santa María de Jujuy - Pedro Ortiz de Zárate y Juan A. Solinas S. I.*, Salta 1942, 132 p.

H. Storni S. I.

2

† P. GUILLERMO FURLONG S. I.
(1889-1974)

HUGO STORNI S. I. - Roma.

El P. Guillermo Furlong nace en la provincia de Santa Fe (República Argentina), en los campos que hoy corresponden al pueblo de Arroyo Seco, al suroeste de la gran ciudad de Rosario, en la antigua parroquia de Villa Constitución, el 21 de junio de 1889. Apenas cumplidos los dos años, sus progenitores James Furlong y Anne Cardiff, se trasladan a la ciudad de Rosario. A los siete lo inscriben en la escuela de Mrs. Wood y un año después frecuenta las aulas del Colegio Británico; a los once pasa al Colegio de la Inmaculada, de la ciudad de Santa Fe, donde cursa el bachillerato. Allí germina su vocación religiosa y sacerdotal. Y así se traslada a la ciudad de Córdoba, ingresando en el noviciado de la Compañía de Jesús en la antigua Residencia el 16 de abril de 1903. Después de dos años, es enviado a España, donde en los colegios de Gandía, Veruela y Tortosa realiza sus estudios humanistas y comienza los filosóficos. En el archivo de la Colegiata de esta última ciudad inicia sus primeras investigaciones históricas y recibe las primeras lecciones de paleografía del entonces archivero pbro. O'Callaghan.

Entre 1911 y 1913 cursa los dos últimos años de filosofía en Woodstock College, cerca de la ciudad de Washington, en los Estados Unidos. De esta época datan sus primeras publicaciones. Aquí tuvo como maestro al famoso Warren Currier, fundador del Spanish American Atheneum, gran propulsor de los estudios hispánicos. Por su intermedio conoció y trabó relaciones con Mr. Huttington, de la Hispanic Society of New York. Trabajó en la Library of Congress y en la Georgetown University Library, de Washington; en la Public y en la The Free-Masons Library, de Filadelfia; en las Astor y Lenox Libraries, de Nueva York, y en The Peabody Public Library, de Baltimore.

En julio de 1913 regresa a Buenos Aires e inmediatamente es designado profesor de latín y griego en el Seminario pontificio, cátedras que ocupó durante tres años, hasta su traslado al Colegio del Salvador, donde dictó inglés e historia argentina en los comienzos de 1916. Alterna la cátedra con la investigación en los archivos locales, especialmente en el de la Nación Argentina y en la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional. Más tarde extenderá sus búsquedas a los archivos de los Tribunales de Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires. Mientras tanto publicaba en la revista *Estudios* sus observaciones y críticas sobre parte de ese material examinado. El mismo P. Furlong nos dice: « A mediados de 1914 vino en contacto con un gran caballero y egregio historiador, el señor Enrique Peña, y aunque éste puso a su disposición su rica biblioteca, le dio un consejo sorprendente:

« Ud. tiene una manifiesta vocación por la historia, y podrá llegar lejos. Permítame que le dé un consejo: no lea libro alguno de historia, pero trácese una línea de estudio, una serie de temas afines, y frecuente el Archivo General de la Nación, en busca de materiales sobre dichos temas, y le aseguro que, al cabo de diez o quince años, quedará asombrado

del material que habrá reunido... Temas, los hay inéditos, como el de la cultura y sociabilidad en el Río de la Plata con anterioridad a 1810. Es el campo menos roturado y por eso más desconocido, y en mis incursiones al mismo he podido darme cuenta de que contiene sorprendentes revelaciones».

En 1920 vuelve a España para sus estudios teológicos, coronándolos el 27 de julio de 1924 con la ordenación sacerdotal. Durante estos años pudo trabajar en los archivos de las provincias de Aragón, Castilla y Toledo, de la Compañía de Jesús. En Madrid pudo apreciar la importancia de los fondos documentales de la biblioteca de la Real Academia de la Historia, del Depósito Hidrográfico, del P. Fidel Fita, sin desdeñar la de El Escorial, ni la de la Academia de ciencias morales y políticas, ni el valiosísimo archivo del Jardín Botánico, donde pudo consultar los tomos de Ruiz y Pavón referentes a la flora americana.

El repositorio que le reportó mayor utilidad, como es natural, fue el famoso Archivo General de Indias, en Sevilla. Pasó allí dos largas temporadas, aprovechando las indicaciones y la amistad de dos grandes conocedores de sus secretos : el P. Pablo Pastells y el prof. José Torre Revello. Fueron de su predilección las secciones correspondientes a la Audiencia de Charcas, Real Patronato, Indiferente general, Paraguay y Buenos Aires, como las de Correos y Postas.

Fue tarea importante de su trabajo en Sevilla, como en Simancas, la copia de la documentación relacionada con el Tratado de límites de 1750 entre España y Portugal, la historia de los Siete Pueblos o sea de la Guerra guaranítica, y del mismo modo todo lo que pudo encontrar sobre la Universidad y el Colegio de Monserrat, de Córdoba, ya que desde entonces ha sido tema esencial en la investigación del P. Furlong todo lo relacionado con la cultura hispano americana.

Hizo más eficiente su labor en Sevilla, no sólo la amistad del sabio y generoso guía, el recordado P. Pastells, sino también la circunstancia de habitar en la misma casa y de tener, por lo tanto, a su disposición, los diez mil documentos copiados, que llenan más de cien volúmenes.

Trabajó e investigó en dos oportunidades en el British Museum, de Londres, y además estuvo en París, en cuyo Archivo Nacional y en cuyas bibliotecas de Santa Genoveva y del Arsenal, buscó cuanto de argentino hubiera en ellas.

Tuvo oportunidad de consultar la Biblioteca Real de Bruselas y la de los Bolandistas, y en esta última vio y extractó las Décadas del P. Du Toit, pues allí se conserva uno de los pocos ejemplares que se conservan de esta voluminosa obra.

En 1925 regresa al Colegio del Salvador, en 1930 es trasladado al Colegio del Sagrado Corazón, de Montevideo, y desde 1935 hasta su muerte ha vivido y trabajado en el Colegio del Salvador. Durante muchos años ha ejercido la enseñanza, explicando inglés, historia y literatura. Durante una década ha sido asesor general de los jóvenes de Acción Católica, profesor de Acción Católica en el teologado de los jesuitas y en el Seminario de Villa Devoto, director de innumerables tandas de Ejercicios espirituales para jóvenes y asesor del Consorcio de médicos católicos, entidad que, en unión del Dr. Miguel Petty, fundó en 1930. Tanto en Montevideo como en Buenos Aires ha sido capellán honorario del Hospital Británico durante once años. Ha sido director de la biblioteca del Colegio del Salvador, de la Academia literaria del Plata y de su revista *Estudios*. Era miembro de número de la Academia Nacional de la Historia desde

el año 1938. Ha fallecido en la ciudad de Buenos Aires el 20 de mayo de este año [1].

Bibliografía jesuítica de Guillermo Furlong S. I.

Queriendo dar un juicio de valor sobre todos los elementos que componen esta bibliografía, creo que hay siete obras o grupos de obras que es necesario hacer destacar :

1. *Cultura* : en este apartado incluyo toda la colección « Cultura colonial argentina » (nn. 7, 8, 11, 14, 30, 32, 34), que tiene su fundamento en *Los jesuitas y la cultura rioplatense* (n. 3) y su coronación en la *Historia social y cultural del Río de la Plata* (n. 4). Es tal vez uno de los aspectos más novedosos de la obra del P. Furlong.
2. *Cartografía* (n. 12).
3. *Filosofía* (n. 16).
4. *Imprenta* (n. 28).
5. *Colegios* : las historias de los dos grandes establecimientos que los jesuitas fundaron en la actual Argentina : el Colegio del Salvador, en Buenos Aires (n. 38), y el Colegio de la Inmaculada, en Santa Fe (n. 48).
6. *Misiones* : por una parte, la gran obra sobre *Misiones y sus pueblos de guaraníes* (n. 53), y por otra la serie dedicada a los distintos indígenas con los cuales trabajaron los jesuitas (nn. 54-59).
7. *Biografías* : en esta sección de las obras del P. Furlong podemos distinguir tres grados de importancia. En primer lugar toda la colección « Escritores coloniales rioplatenses » (nn. 62, 66, 70, 73, 78, 81, 83, 98, 103, 106, 108, 111, 112, 116, 117, 120, 125, 133, 135, 140, 146, 149, 151, 154). En segundo lugar, los artículos dedicados a sendos jesuítas, que aunque no han llegado a ser incluidos en la colección anterior, con todo no dejan de tener su importancia (nn. 60, 63, 64, 67, 76, 77, 87, 92, 95, 101, 109, 113, 121, 136, 147, 150, 158). Por último, todo el resto de este catálogo puede ayudar al conocimiento de muchos de los jesuitas que trabajaron en la antigua provincia del Paraguay.

Advertencias :

1. He señalado con un asterisco los libros y folletos.
2. He señalado con un asterisco al final las obras que no he podido consultar (nn. 10, 35, 51 y 132).
3. Si no se indica el lugar de impresión, se entiende que es la ciudad de Buenos Aires.
4. Los números colocados al margen derecho indican la sucesión cronológica de las publicaciones.
5. Utilizo las siglas siguientes para designar dos series de volúmenes : CCA = Cultura Colonial Argentina ; ECR = Escritores Coloniales Rioplatenses.

---

[1] Este biografía está basada en la que publicó Raúl A. Molina en su libro *Misiones argentinas en los archivos europeos* (México 1955) 255-265. En 1957 Abel R. Geoghegan publicaba la bibliografía del P. Furlong, con una introducción de José Torre Revello. Interesante también el prólogo « A los ochenta años », del mismo P. Furlong a su libro *Historia social y cultural del Río de la Plata* (Buenos Aires 1969). Los datos fundamentales están resumidos por Vincente O. Cutolo en su *Historiadores argentinos y americanos* (Buenos Aires 1966) 144-146. Véase también la semblanza trazada por Guillermo Gallardo en *Universitas* nº 33 (Buenos Aires 1974) 78-80.

6. En la parte biográfica, he subrayado las páginas más importantes en esta materia, con respecto a aquellos jesuitas a los cuales el P. Furlong no ha dedicado un trabajo particular.

7. Me ocupo solamente de los trabajos que se refieren a la antigua provincia del Paraguay (1585-1768).

A. Generalidades.

1*. *Los jesuitas, su origen, su espíritu, su obra.* Gotelli, 1942, 23×15, 218. 74

En el Río de la Plata 1540-1940: las misiones jesuíticas en el Río de la Plata 122-127; grandes misioneros rioplatenses 128-139; escritores rioplatenses 140-145; las reducciones jesuíticas 146-147; la imprenta en las misiones 148; el grabado en las misiones 149; escultores 150; pintores 151; arquitectos 152; ruinas gloriosas 153-157; la música en las misiones jesuíticas 158; bordado hispano-indígena 159; ornamentación hispano-indígena 160; decoración hispano-indígena 161; bibliotecas jesuíticas 162-163; los beatos argentinos 164-165; curiosidades jesuítico-rioplatenses 166-167.

Libro prevalentemente apologético, pero que en las páginas indicadas contiene los datos fundamentales para tener una visión general de la historia de la Compañía de Jesús en las regiones del Río de la Plata.

2*. *Los jesuitas y la escisión del reino de Indias.* Amorrortu, 1960, 19×11, 174. 130

Juan José Godoy, el « precursor » de la emancipación hispano-americana 79-96; Diego León Villafañe, un « poeta » de la emancipación hispanoamericana 123-145.

B. Cultura.

a. Generalidades.

3*. *Los jesuitas y la cultura rioplatense.* Montevideo, Urta y Curbelo, 1933, 19 × 12, 164; Huarpes, 1946, 12×9, 286. 35

Exploradores 7-12 (9-23); colonizadores 13-18 (25-38); protectores de los indios 19-24 (39-48); geógrafos y cartógrafos 25-30 (49-60); etnógrafos y etnólogos 31-35 (61-69); lingüistas y filólogos 36-42 (71-84); historiadores y cronistas 43-48 (85-96); botánicos y zoólogos 49-55 (97-108); matemáticos y astrónomos 56-60 (109-117); farmacéuticos y médicos 61-67 (119-131); filósofos, teólogos y jurisconsultos 68-73 (133-143); poetas y prosistas 74-77 (145-154); la música y el canto 78-83 (155-167); arquitectos, escultores y pintores 84-93 (169-180); impresores y grabadores 94-98 (181-189); artes, oficios e industrias 99-106 (191-203); agricultores y ganaderos 107-112 (205-214); los jesuitas en las obras públicas y acciones de guerra 113-118 (215-226); colegios, escuelas y bibliotecas 119-124 (227-238); la Universidad de Córdoba 125-127 (239-244); santos y mártires 128-132 (245-253); la expulsión de los jesuitas en 1767 133-139 (255-269); los jesuitas y la Independencia 140-144 (271-281).

4*. *Historia social y cultural del Río de la Plata 1536-1810.* Tea, 1969, 24×18, 3 tomos, [14]-578 [4]-508 756. 154

I. Las reducciones indígenas 67-88; la acción de María Antonia 96; los jesuitas 117-119; las danzas en las reducciones de guaraníes 198; trece colegios jesuíticos 239-248; la andariega María Antonia de la Paz 270; nuestras dos universidades coloniales 279-285; cuando la construcción de la casa de Ejercicios 307-308; el internacionalismo jesuítico 474-476; aspectos variados, como en las reducciones 510-511; el jesuita Francisco Angulo 544-545; justo precio o justo salario 545-548.

II. Las cartas anuas de los jesuitas 2-4; Juan Pastor y Francisco Jarque 4-6; Nicolás del Techo 6-8; Francisco J. Charlevoix 8-10; Pedro Lozano, que no tuvo rival 11-13; historiadores de menor cuantía 13-14; el jesuita Francisco Bautista 14-16; Alcedo y otros tres historiadores jesuitas 16-17; Iturri contra Juan B. Muñoz 17-22; la historia universal de Tomás Borrego 26-28; paleontólogos coloniales: noticias dadas por José Guevara 35;

Falkner halla los restos del gliptodonte 35-36 ; el mundo conocido : una carta de Alonso de Barzana 50-51 ; lo que era Buenos Aires, según Van Suerk 68-69 ; la descripción del Chaco por Lozano 69 ; Joaquín Camaño 69-83 ; la geografía en José de Guevara 83-84 ; José Sánchez Labrador « la cumbre máxima » 84-91 ; Florián Baucke, Jolís, Mascardi y Falkner 91-92 ; los primeros mapas jesuíticos 120-122 ; el jesuita José Cardiel y otros 122-126 ; observatorios astronómicos : Comentale y Mascardi 137 ; el observatorio de San Cosme 137-145 ; Diego Soares y Domingo Capacy 145-146 ; observaciones de José Quiroga 146-147 ; filosofía y teología : Falkner y Muriel 167-170 ; Joaquín Millás 170-171 ; teología : el jesuita Francisco Burgés 192-193 ; Morales, Miranda, Hidalgo, Phitzer y Sans 193-195 ; ascetas y místicos 205-212 ; cátedra de Sagrada Escritura en Córdoba 224 ; el libro del P. Manuel Lacunza : los argentinos Camaño y Juárez 229-231 ; el tucumano Villafañe contra Lacunza 231-232 ; Pedro de Oñate y su « Tratado de los contratos » 250 ; Domingo Muriel 254-256 ; canonistas y moralistas : Francisco Díaz Taño 278-279 ; Miguel López, Fabián Hidalgo y Lauro Núñez 284 ; Antonio Jiménez 285-286 ; Eugenio López 286-287 ; Gabriel Novat 287 ; moralistas y « resolutores de casos » 291-293 ; el arte de curar : la acción de los jesuitas 311-312 ; el H. Blas Butiérrez 312-313 ; el H. Pedro Montenegro 313-314 ; el P. Segismundo Aperger 314-316 ; el P. Tomás Falkner 316-317 ; la medicina y Sánchez Labrador 317-318 ; boticarios jesuitas 325 ; la farmacia de los jesuitas en Buenos Aires 325-326 ; la farmacia jesuítica de Córdoba 333-334 ; en Misiones, Tucumán, Salta y Jujuy 334-335 ; los naturalistas de antaño : Pedro Lozano y José Guevara 354-355 ; ciencia y fantasía en Guevara 354-355 ; Florián Baucke y la fauna santafesina 356-358 ; José Jolís en pleno Chaco 358-359 ; el caso de Ramón Termeyer 359-362 ; el inglés Tomás Falkner 362-363 ; el alemán Martín Dobrizhoffer 363-366 ; nuestra flora, según Pedro Lozano 384-386 ; nuestra flora, según Guevara 386-388 ; Segismundo Aperger y Pedro Montenegro 388-392 ; Martín Dobrizhoffer 392-393 ; Vicente Olcina 394 ; Tomás Falkner 395-396 ; Florián Baucke 397-398 ; José Jolís 398-399 ; José Sánchez Labrador 399-402 ; Gaspar Juárez 402-408 ; matemáticos nada vulgares : Comentale, Mascardi, Falcón y Patiño 423-424 ; gran matemático fue Nicolás Mascardi 424-425 ; el insigne matemático Buenaventura Suárez 426-431 ; el jesuita José Quiroga 434-435 ; físicos de singular relieve : Ramón Termeyer 450-451 ; José Sánchez Labrador 452 ; José A. Serrano, « profesor público de física » 455-456 ; Manuel Gervasio Gil 456-457 ; la química de José Sánchez Labrador 489-492.

III. Imprenta ; primeros intentos en el Río de la Plata 4-13 ; bibliotecas hasta en las reducciones 49-51 ; las letras : hasta en las reducciones indígenas 96 ; José Manuel Peramás 124-127 ; Francisco de Miranda 127-128 ; en las reducciones jesuíticas y en Asunción 148-149 la música culmina con Zípoli 167-203 ; en tierras actualmente argentinas 228-233 ; el grabado en las misiones del Paraguay 247-255 ; las tallas en las reducciones de guaraníes 311-317 ; imagineros misioneros 340-358 ; maestros de cantería en las reducciones de guaraníes 371-373 ; carpinteros de « grueso » y de « fino » en los pueblos de guaraníes 395-397 404-408 ; la carpintería en la iglesia de la Compañía, en Córdoba 400-404 ; en la reducción de San Javier, en Santa Fe 414-416 ; el mueble jesuítico 427-430 ; Brassanelli o el « pequeño Miguel Angel » 462-466 ; tres alemanes insignes : Sepp, Kraus y Wolff 466-476 ; los jesuitas Primoli y Blanqui 479-492 ; Felipe Lemer y su barco invertido 498-502 ; la platería en las misiones guaraníticas 579-581 ; los relojeros Franck, Roth, Schmid y Suárez 639-640 ; el relojero Antonio Harls 640-641 ; el hierro y su fragua en las reducciones jesuíticas 688-693 ; el peltrero José Klausner 699-701 ; la veleta de Alta Gracia 719 ; la fundición de campanas en las reducciones de guaraníes 725-728 ; tejidos y cueros ; el francés Salvador Colom 732 ; entre los indios chiquitos 735-737.

b. Arquitectura.

5. *La arquitectura en las misiones guaraníticas.* Estudios 57 (1937) 81-100. 54

José Brasanelli 83-90 ; Juan B. Primoli 90-95 ; Andrés Blanqui 95-96 ; Juan Kraus 96-97 ; Antonio Harls 97-98 ; Juan Antonio de Rivera 98-99.

6. *Jesuitas y arquitectos.* Revista de arquitectura 29 (1944) 290-298. 83

Bartolomé Cardenosa 290 ; Domingo Torres 290 ; Felipe Lemer 290-291 ; Antonio Sepp 291 ; Juan Kraus 291 ; Juan Wolff 291-292 ; José Brasanelli 292 ; Juan Prímoli 292 ; Andrés

Blanqui 292-293 ; José Gómez 293-294 ; Juan Ondícola 294 ; José del Tasso 294 ; Antonio de Ribera 294 ; Antonio Harls 294 ; Bruno Morales 294 ; Dionisio de Fuentes 294 ; Antonio Forcada 294-296.

7*. *Arquitectos argentinos durante la dominación hispánica.* Huarpes, 1946, 18×10, 432. (= CCA IV). 90

En la región misionera (1610-1680) 51-55 ; Felipe Lemer y la iglesia de la Compañía (Córdoba) : 1643-1671, 71-80 ; José Brasanelli, el gran artista milanés 1691-1726, 115-123 ; Angel C. Petragrassa y Antonio Sepp en misiones 123-126 ; Juan Kraus, Juan Wolff y Pedro Weger 126-138 ; la arquitectura en el Uruguay entre 1724 y 1745, 138-140 ; Andrés Blanqui en Buenos Aires, Córdoba y Misiones (1717-1740) 149-191 ; Juan Bautista Prímoli en Córdoba, Buenos Aires y Misiones (1719-1747) 191-201 ; los últimos jesuitas : Ondícola, La Fuente, Forcada, Rivera, Harls, Gómez, Grimau, Velazco, Ugarte, Letten (1748-1767) 215-232.

c. Artesanía.

8*. *Artesanos argentinos durante la dominación hispánica.* Huarpes, 1946, 18×10, 456. (= CCA V). 91

Felipe Lemer en Córdoba : 1643-1671 67-78 ; en las reducciones jesuíticas : 1610-1690 80-85 ; carpinteros en las reducciones guaraníticas : 1700-1767 85-91 ; maderas argentinas y su uso a mediados del siglo XVIII 91-102 ; herreros en las reducciones guaraníticas : 1700-1767 102-106 ; carpinteros en el interior del país durante el siglo XVIII 121-157 ; José Schmidt (1690-1752) 158-170 ; herreros en las ciudades del interior, durante el siglo XVIII 184-193 ; canteros coloniales : 1542-1804 193-241 ; fundición de campanas : 1619-1810 276-283 ; las veletas coloniales 389-404.

d. Bibliotecas.

9. *Las bibliotecas jesuíticas en las reducciones del Paraguay y del Chaco.* Estudios 28 (1925) 469-473 ; 29 (1925) 52-56. 13

10. *Las bibliotecas coloniales en el Río de la Plata.* Boletín de la Academia nacional de la historia 13 (1940) 115-148*. 68

11*. *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispánica.* Huarpes, 1944, 18×10, 182. (= CCA I). 81

Los jesuitas y la introducción de libros 29-31 ; buscando soluciones 31-32 ; importación de libros en la primera mitad del siglo XVIII 44-48 ; bibliotecas jesuíticas 48-49 ; primera legislación librera 49-50 ; la Universidad de Córdoba 50-53 ; no obstante todas las dificultades 53-55 ; el Colegio de Mendoza 55-56 ; en las reducciones indígenas 56-57 ; datos sugestivos 57-58.

e. Cartografía.

12*. *Cartografía jesuítica del Río de la Plata.* Universidad, 1936, 18×10, 2 tomos, 232 51 ilustraciones. 43

Véase la nota bibliográfica del P. Lesmes Frías en AHSI 7 (1938) 308-315.

13. *Cartografía colonial.* Historia de la Nación Argentina, IV/2 (1938) 269-304 ; sobre los jesuitas, 294-298. 59

f. Ciencias naturales.

14*. *Naturalistas argentinos durante la dominación hispánica.* Huarpes, 1948, 18×10, 440. (= CCA VII). 99

Diego de Torres, Nicolás Mastrilli, Antonio Ruiz de Montoya, Nicolás del Techo, Antonio Sepp 72-81 ; Pedro Lozano, Pedro Francisco de Charlevoix, Buenaventura Suárez, José Guevara, Pedro Montenegro, Miguel Marimón 81-112 ; la obra científica de José Sán-

chez Labrador: 1734-1767, 129-135; nuestras tierras, aguas y aires, según José Sánchez Labrador 136-144; la botánica de José Sánchez Labrador 1772, 144-175; los mamíferos rioplatenses en Sánchez Labrador 176-195; las aves rioplatenses según Sánchez Labrador 195-208; Florián Baucke y la flora y la fauna de Santa Fe 209-254; el « Orto vaticano indico» de Gaspar Juárez 254-261; las « Observaciones fitológicas» de Gaspar Juárez 261-281; Gaspar Juárez y sus relaciones con Hipólito Ruiz y José Pavón. La « Historia natural» de Juárez 281-290; Ramón Termeyer, Tomás Falkner, Martín Dobrizhoffer, Vicente Olcina y Joaquín Camaño 291-320; megaterios y gliptodontes 332-334.

g. Filosofía.

15. *La « nueva filosofía» en el Río de la Plata ¿ 1703 o 1790 ?* Amicitia (1951) 21-29. 103

16*. *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810.* Kraft, 1952, 17×11, 760. 107

Las cátedras y los textos de filosofía en la Universidad de Córdoba (1623-1700) 95-109; la enseñanza de la filosofía en Córdoba (1623-1700) 111-124; los catedráticos de filosofía en Córdoba, durante la primera mitad del siglo XVIII 143-157; la « nueva filosofía» en Córdoba (1706-1767) 159-184; los últimos filósofos jesuitas en la universidad cordobesa 185-199; cátedras públicas de filosofía en Buenos Aires (1586-1810) 329-337; cátedras de filosofía en la Asunción, Salta, Mendoza y Montevideo 379-380 386-388; el jesuita Manuel G. Gil y su defensa de Boscovich 512-515; otros fisicistas 515-522; enciclopedistas y antienciclopedistas 528-530 534-540; el jesuita Joaquín Millás, como filósofo y esteta 551-567.

h. Historiografía.

17. *Los jesuitas y la historiografía rioplatense.* Estudios, 63 (1940) 129-146. 69

18. *La historiografía eclesiástica argentina 1536-1943.* Archivum, 1 (1943) 58-92; sobre los jesuitas, 61-66. 78

i. Iconografía.

19. *San Ignacio de Loyola en la iconografía rioplatense.* Estudios, nº 476 (1956) 63-72. 121

j. Imprenta.

20. *Orígenes de la imprenta en las regiones del Río de la Plata.* Estudios, 15 (1918) 96-114. 1

21. *Notas y aclaraciones al estudio sobre « Los orígenes de la imprenta en las regiones del Río de la Plata».* Estudios, 17 (1919) 16-22. 2

22. *Los orígenes de la imprenta en el Río de la Plata. Pródromos (1632-1637).* Estudios, 17 (1919) 381-384. 4

23. *La imprenta jesuítica de Córdoba (1763-1767).* Estudios, 20 (1921) 241-248 346-356. 11

24. *Nuevos datos sobre los orígenes del arte tipográfico en la Argentina.* Estudios, 49 (1933) 340-346. 37

25. *El Colegio de Monserrat y la primera imprenta rioplatense.* Estudios, 58 (1937) 357-376. 55

26. *Los jesuitas y la imprenta en la América latina.* Estudios, 63 (1940) 237-260 311-336. 70

Misiones y Paraguay (1700-1767) 318-322; Córdoba (1766-1767) 323-324.

27*. *Orígenes del arte tipográfico, especialmente en la República Argentina.* Huarpes, 1947, 20×14, 228. 96

La imprenta de Misiones 127-149; la imprenta en Córdoba 151-163.

28*. *Historía y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses 1700-1850.* I (Guarania), 1953, 21×12, 600; II-III (Del Plata) 1955-1959, 600 464. 110

En el primer volumen: Historia: I. La imprenta en las reducciones del Paraguay (1700-1727) 45-100; II. La imprenta en Córdoba (1765-1767) 101-113; bibliografía: I. 309-417; II. 419-452.

k. Literatura.

29. *Nuestra literatura católica colonial y pre-moderna.* Estudios, 62 (1939) 321-338; sobre los jesuitas, 324-332, 336-337. 66

l. Matemáticas.

30*. *Matemáticos argentinos durante la dominación hispánica.* Huarpes, 1945, 18×10, 256. (= CCA III). 85

Matemáticos argentinos del siglo XVII 36-42; el primer observatorio de Suárez (1706-1739) 42-45; el Lunario de un siglo (1744) 45-62; el segundo observatorio de Suárez (1745-1750) 62-68; Prímoli, Blanqui, Brasanelli, Kraus y Sepp (1700-1740) 73-77; las nuevas ciencias en el Río de la Plata (1750) 77-87; Quiroga, Panigay, Chomé y Schmid (1745-1767) 87-94; Llano Zapata, Agulló, Sánchez Labrador, Juan F. Avila (1750-1767) 94-100; astrónomos argentinos en Europa (1767-1810) 133-142.

m. Medicina.

31. *La botica de los jesuitas en Buenos Aires.* Estudios, 55 (1936) 263-267. 48

32*. *Médicos argentinos durante la dominación hispánica.* Huarpes, 1947, 18×10, 316. (= CCA VI). 95

Médicos cordobeses (1600-1640) 49-50; en Santa Fe 54-55; en Salta 57; los enfermeros de las reducciones de los guaraníes (1610-1688) 59-62; médicos y cirujanos en las reducciones de guaraníes (1700-1767) 62-66; Pedro Montenegro: su « Materia médica » y su « Libro de cirugía » 66-81; Buenaventura Suárez (1707-1750) y Segismundo Aperger (1716-1772) 81-93; médicos cordobeses (1698-1770) 93-98; Tomás Falkner en Córdoba (1756-1767) 99-119; en Santa Fe durante el siglo XVIII 138-140; boticas coloniales 186-197; los botánicos o herboristas 197-205; aguas minerales y termales 205-206.

n. Música.

33. *Siete grandes maestros de la música colonial rioplatense.* Boletín de la Academia nacional de la historia, 16 (1942) 59-76; Estudios, 67 (1942) 408-429. 75

Juan Vaisseau 412-413; Luis Berger 413-414; Antonio Sepp 414-420; Domingo Zípoli 420-423; Florián Paucke 423-425; Martín Schmid 425-426; Juan José Mesner 426-427.

34*. *Músicos argentinos durante la dominación hispánica.* Huarpes, 1945, 18×10, 204. (= CCA II). 84

Afición de los indígenas por la música 34-40; Alonso Barzana, iniciador rioplatense (1585-1596) 41-43; la música como medio de colonización 43-47; en conformidad con las normas de Platón 47-52; en las reducciones jesuíticas (1609-1640) 52-56; el P. Comental en el pueblo de San Ignacio (1625) 56-58; los primeros maestros: Vaisseau y Berger (1610-1630) 58-62; en las ciudades españolas (1600-1620) 62-66; el anónimo precursor de Sepp

(1660-1690) 73-75 ; labor musical de Antonio Sepp (1691-1733) 75-79 ; la gloria de Yapeyú (1700-1787) 80-83 ; en los otros pueblos misioneros (1650-1767) 83-87 ; los indios misioneros y las grandes festividades (1650-1767) 87-93 ; la música en la vida diaria en las misiones (1650-1767) 93-96 ; variedad de instrumentos músicos en Misiones (1700-1767) 96-99 ; los bailes entre los indios misioneros 99-104 ; el eximio organista Doménico Zípoli (1716-1725) 114-122 ; Florián Paucke en Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires (1748-1767) 135-140 ; Martín Schmid y Juan Mesner (1727-1750) 140-145 ; el P. Juan Fecha en el Tucumán (1756-1767) 145-146 ; el drama entre los indígenas (1600-1767) 146-151.

C. Educación.

a. Buenos Aires.

35. *El primer colegio de la Compañía de Jesús en Buenos Aires 1608-1661.* Crítica jurídica, histórica, política y literaria, 15 (1927) 3-52, 118-146*. 18

36. *Los jesuitas y la educación primaria, secundaria y universitaria en Buenos Aires.* Estudios, 59 (1938) 513-536. 63

37. *Notas y aclaraciones sobre la enseñanza pública superior en Buenos Aires durante la época colonial.* Contribuciones para el estudio de la historia de América. Peuser, 1941, 19×11, 249-270. 72

38*. *Historia del Colegio del Salvador.* Colegio del Salvador, 1944, 19×11, 2 tomos, 512 770. 82

b. Córdoba.

I. Generalidades.

39. *Las universidades de la América hispana con anterioridad a 1810.* Estudios, 84 (1951) 19-43, 139-151, 327-334, 409-413. 105

Universidad de san Ignacio, Córdoba del Tucumán (1622) 37-39.

40. *Pablo Cabrera y el Real Convictorio de Monserrat.* Revista de la Universidad nacional de Córdoba. Homenaje jubilar a monseñor doctor Pablo Cabrera (1857-1957). Número especial, 1 (Córdoba 1958) 207-217. 125

II. Fernando Trejo.

41. *La casa de Trejo.* Criterio, nº 1133 (1951) 75-78. 104

« Este artículo del P. Furlong se refiere a los argumentos contenidos en el que publicó Vicente Ostuni (seudónimo del R. P. Avelino I. Gómez Ferreyra S. J.) en Criterio (nº 1129, 14 de diciembre 1950, pp. 987-989). Más tarde, y con el título de « La casa que nunca fue de Trejo y una paradoja» (Criterio, nº 1134, 22 de febrero 1951, pp. 111-115), el P. Gómez Ferreyra S. J. contestó al presente artículo del P. Furlong, utilizando el mismo seudónimo. En el mismo, el P. Gómez Ferreyra reproduce y esgrime como argumento principal a su favor una crítica bibliográfica de su propia monografía : « En defensa del obispo Trejo», aparecida con el nombre de Guillermo Furlong S. J. (Archivum 1 [Buenos Aires 1943] 579-581), pero que en realidad no fue redactada por el P. Furlong». Abel R. GEOGHEGAN, *Bibliografía de Guillermo Furlong S. J.* (1957) 85. — Dejando al Sr. Geoghegan la responsabilidad de todas sus afirmaciones, sería conveniente consultar el nº 91 de la Biobibliografía de Mons. Cabrera, que el P. Furlong publicaba por aquel tiempo. Boletín del Instituto de investigaciones históricas, 28 (1944) 737-739.

42. *Fernando Trejo y Sanabria. En el cuarto centenario de su nacimiento 1552-1952.* Estudios, 85 (1952) 107-112 ; The Americas, 9 (Washington 1952-1953) 169-176. 108

43. *El pensamiento de Trejo y Sanabria.* Estudios, 85 (1952) 276-285. 109

44. *Fernando Trejo y Sanabria.* Estudios, nº 578 (1966) 647-659. 149

c. Mendoza.

45*. *Los jesuitas en Mendoza.* San Pablo, 1949, 17×11, 76. 100

Separata de dos conferencias: *La instrucción pública en Mendoza en la época colonial*, Estudios, 81 (1949) 185-203; *Nuestra Señora del Buen Viaje venerada en Mendoza*, ib. 285-297. Se añade un apéndice documental.

d. Santa Fe.

46*. *Glorias santafesinas.* Surgo, 1929, 16×10, XVI-304. 21

Introducción 1-78; Buenaventura Suárez 79-140; Francisco Javier Iturri 141-216; Cristóbal Altamirano 217-293.

« El autor es ante todo bibliógrafo, y en sus cuidadosas referencias bibliográficas ha de encontrarse el principal valor de esta y de otras producciones suyas. Su erudición, su aplicación y su crítica van haciendo de sus obras, en la parte de Paraguay y de Argentina, un complemento apreciable de Sommervogel, de Lecina y de Streit. En lo que no es bibliografía, sino historia de personas e instituciones, su valor no es tan grande, en parte por no haber tenido a mano las fuentes inmediatas de los principales archivos de la orden fuera de América y de España, con lo que dejan de aclararse puntos de importancia; y por no querer presentar golpes de vista sintéticos ni análisis profundos psicológicos o sociales. Pero eso mismo da, por otros lado, a sus escritos un corte más objetivo y seguro, y los hace necesario para cuantos deseen estudiar a fondo la historia de la América hispana y de sus misiones». Pedro Leturia, AHSI 1 (1932) 356.

47*. *Nuestra Señora de los Milagros.* Amorrortu, 1936, 18×11, 270. 44

48*. *Historia del Colegio de la Inmaculada.* Ex-alumnos, 1962-1963, 17×11, 6 tomos. 138

Aquí nos interesa solamente el primer tomo (pp. 604). El quinto no ha sido publicado.

D. Indígenas.

a. guaraníes.

49. *Las misiones jesuíticas.* Historia de la Nación Argentina, III (1937) 595-622. 52

50. *El señor Luis Franco y las misiones jesuíticas.* Criterio, nº 755 (1942) 414-415. 76

51. *Yapeyú y sus párrocos.* San Martín, nº 14 (1949) 57-70*. 101

52. Introducción al libro de Vicente NADAL MORA, *San Ignacio Miní*, Manus, 1955, 28×16, ff. 8-45. 118

53*. *Misiones y sus pueblos de guaraníes.* Balmes, 1962, 22×14, 790. 139

b. Otros.

54*. *Entre los mocobíes de Santa Fe.* Amorrortu, 1938, 18×11, 236. 56

55*. *Entre los abipones del Chaco.* San Pablo, 1938, 18×11, 192. 57

56*. *Entre los pampas de Buenos Aires.* San Pablo, 1938, 18×11, 248. 58

57*. *Entre los vilelas de Salta.* San Pablo, 1939, 18×11, 188. 65

58*. *Entre los lules de Tucumán.* San Pablo, 1941, 18×11, 180. 71

59*. *Entre los tehuelches de la Paragonia.* San Pablo, 1943, 18×11, 180. 77

E. Biografías.

AGUILAR, Jaime : n. *1*, *133* = 53 345 ; 3 17 ; 16 148 ; 53 295 311 313 406 408 434 485 631 637-639.
AGUIRRE, José de : 3 17 ; 16 99 ; *38 284* ; 53 311.
AGULLÓ, Cosme : 1 131 = 53 339 ; 30 94-95 ; 38 296-297 307-308 326 ; 48 334-335 338 340 343 466 468 ; *56 117-119*.
ALFARO, Diego de : *1 129* = 53 335 ; 53 124-125 140 151 153 312 328-329.
ALMIRÓN, Francisco : 57 42 90 100-101 104-106 115 *128-129*.
ALQUIZALETE, Juan Antonio : 38 190-192.

ALTAMIRANO, Cristóbal :

60. *Una gloria santafesina. Cristóbal Altamirano 1601-1698.* Estudios, 28 (1925) 103-120 ; 29 (1925) 217-225, 287-297. 12

Cf. 1 129 = 53 335 ; 38 61 ; 46 217-293 ; 48 47-52 78 351-352 ; 53 127 153-154 310 313-314 404.

ALVAREZ, Pedro : 48 190 199 366 ; 53 115 154 *337*.
ALZEGA, Tomás de : 48 207-210 213-215 237-238 *240* 425.
ALZOLA, Juan de : *16 145-146* ; 38 287 ; 53 311 314.
AMENGUAL, Miguel : *1 131* = 53 339 ; 53 140 155 157 689 ; 56 113.
AMPUERO, Miguel de : *1 129* = 53 335 ; 7 71 ; 16 96 ; 53 140 ; 78 21.

ANDREU, Pedro Juan :

61. *Pedro Juan Andreu 1697-1777.* Estudios, 50 (1934) 374-381, 448-455 ; 51 (1934) 213-221. 40

62*. *Pedro Juan Andreu y su carta a Mateo Andreu, etc.* (*1750*). Del Plata, 1953, 15×11, 156. (= ECR III). 112

Cf. 1 135 = 53 347 ; 34 113 ; 48 335-336 ; 53 312 315 633 ; 55 156 = 75 428 ; 57 118 131 133-137 141 ; 58 51-52 57 61 70-93 101-109 111-115 141-164 170-171.

APERGER, Segismundo :

63. *Un médico colonial : Segismundo Aperger 1687-1777.* Estudios, 54 (1936) 117-148. 46

Cf. 1 135 = 53 347 ; 3 52 65 ; 4/2 314-316 388 ; 28 347-348 ; 32 83-93 201 ; 53 136 143 151 153 264 314 609 671 688-689 ; 71 59.

Arce, José Francisco de :

64. *De la Asunción a los chiquitos por el río Paraguay. Tentativa frustrada en 1703. « Breve relación» inédita del P. José Francisco de Arce.* AHSI 7 (1938) 54-79. 61

Cf. 53 141 176 415-416 641.

Barzana, Alonso de :

65. *Alonso Barzana, S.J. apóstol de la América meridional.* Estudios, 49 (1933) 450-459 ; 50 (1934) 57-64, 128-140, 211-222. 38

66*. *Alonso Barzana S. J. y su carta a Juan Sebastián (1594).* Theoria, 1968, 15×11, 112. (= ECR XXI). 153

Cf. 1 129 = 53 335 ; 3 7-8 ; 34 41-42 147-148 ; 53 88-89 ; 58 9-17.

Borrego, Tomás :

67. *La historia universal de Tomás Borrego S. J.* II° Congreso internacional de historia de América, 3 (1938) 662-666. 60

Cf. 1 137 = 53 341 ; 4/2 26-28 ; 53 315 ; 57 105-106 154 165 ; 58 118-121.

Camaño, Joaquín :

68. *El P. Joaquín Camaño y Bazán, cartógrafo, lingüista e historiador. 1737-1820.* Boletín del Instituto de investigaciones históricas, 7 (1928) 233-285. 19

69. *Etnografía rioplatense y chaqueña, por Joaquín Camaño y Bazán, S. J.* Revista de la Sociedad « Amigos de la arquelogía », 5 (Montevideo 1931) 309-343. 31

70*. *Joaquín Camaño S. J. y su « Noticia del Gran Chaco » (1778).* Del Plata, 1955, 15×11, 186. (= ECR VIII). 117

Cardiel, José :

71. Introducción biobibliográfica al « *Diario del viaje y misión al río del Sauce* », *realizado en 1748 por el R. P. José Cardiel, S. J.* Universidad, 1930 [1933], 18×10, 11-111. 26

72. Estudio histórico-geográfico sobre la « *Carta inédita de la extremidad austral de América* », *construida por el P. José Cardiel, S. J., en 1747.* Universidad, 1940, 23×16, 1-20. 67

73*. *José Cardiel, S. J. y su carta-relación (1747).* Del Plata, 1953, 15×11, 218. (= ECR II). 111

FALKNER, Tomás :

79. *De cirujano hereje a misionero jesuíta : Tomás Falkner S. J. 1707-1784.* Estudios, 18 (1920) 325-340 ; 19 (1920) 186-196, 401-413. 7

80*. *La personalidad y la obra de Tomás Falkner.* Universidad, 1929, 18×10, 110-[22]. 22

81*. *Tomás Falkner y su « Acerca de los patagones» (1788).* Del Plata, 1954, 15×11, 216. (= ECR. V). 114

Cf. 1 137 = 53 341 ; 3 10 29-30 34 54 65-67 ; 4/2 167-168 316-317 362-363 395-396 ; 12 112-114 135-136 ; 14 306-313 333-334 ; 16 177-178 ; 30 85 ; 32 99-119 195 202 ; 38 205-206 236-237 258-259 ; 48 228-229 231-232 391-393 461-470 473 476 ; 55 13 103 ; 56 1 17-26 37-43 61-63 74-76 125-131 185 211-216.

FECHA, Juan : *34 145-146* ; 58 113 115-116 ; 62 36-37 ; 77 187.

FERNÁNDEZ, Juan Patricio : *38 285-287* ; 53 314 641 ; 64 59 72-73.

FERRAGUT José : 1 135 = 53 347 ; 57 149 152 159 ; 58 103-104 106-107 *116-118* ; 62 42.

FERRUFINO, Juan Bautista : 11 29-30 ; 28 46-47 ; 38 45 86-88 102-103 112 116 *123-124* 131 ; 53 310 ; 313 ; 58 66-67.

FIELD, Tomás :

82. *Un precursor de la cultura rioplatense. Tomás Field S. J. 1549-1625.* Estudios, 56 (1937) 139-152, 237-243, 315-334, 403-412. 53

83*. *Tomás Fields S. J. y su carta al prepósito general (1601).* Pardo, 1971, 15×11, 128. (= ECR XXIII). 157

Cf. 53 29-31 90 102 307 316.

FIGUEROA, José de : 38 *301-302* 305 307.

FLORES, Claudio : *48 77-78* = 149 8 ; 53 321.

FONT, Esteban 32 *97* 188 ; 38 206 210 327 ; 48 478.

FORCADA, Antonio :

84. *Arquitectura religiosa colonial* [en colaboración con el arq. Mario J. Buschiazzo]. Archivum, 1 (1943) 450-471. 80

85. *Algunos planos de iglesias y colegios de la Compañía de Jesús en España.* AHSI 28 (1959) 205-208. 128

Cf. 6 294-296 ; 7 222-227 ; 52 23 27 ; 53 219-220 260 558 561.

FORMOSO, Adrián : 46 93 ; 53 136 139 153-154 *330-332*.

FRÍAS, Alonso :

86. *Otro astrónomo argentino : Alonso Frías S. J. 1745-1824.* Estudios, 18 (1920) 346-349. 8

87. *El astrónomo santiagueño Alonso Frías y Alfaro 1745-1824.* Revista del Archivo de Santiago del Estero, 5, nº 8 (Santiago del Estero 1926) 67-80. 15

Cf. 1 137 = 53 341 ; 3 59 ; 30 135-141.

FRÍAS, Ignacio : 16 97-98 ; 38 253 *280-281* 300 ; 46 222 224 285 ; 47 106 108 = 48 174 176 ; 53 311 314.

GAETE, Juan Francisco : 46 75 144-145 ; 47 148 = 48 336 ; 48 *355* 496-497.

Grimau, José : *7 229* ; 53 141 149 215 559.
Gueriero, Adán Enrique : *32 63* ; 53 607-608.
Guevara, Francisco de : 48 216 *218* 322 ; 58 31.
Guevara, José : *1 137* = 53 341 ; 4/2 354-356 386-388 ; 14 86-92 332-333 ; 16 149 ; 17 144-145 ; 53 315.
Guillelmo, Juan José : 3 9-10 ; 59 91-94 96 *100-107* 147-153.
Guinet, José : 38 304 ; 46 89 ; 53 143-145 154-155 *323* ; 81 8.
Gutiérrez, Blas : 4/2 312-313 ; 32 *49-50* 186-187.
Guzmán, Bartolomé : 48 214-216 235.
Haffner, Juan : *8 186-187* ; 80 40.
Harls, Antonio : 4/3 640 ; 5 97-98 ; 6 294 ; 7 215 218 ; 48 232 464.
Helgueta, Pedro de : 38 113 130 ; 46 14 ; *47 33-34* = 48 115-116 ; 47 53-55 = 48 131-132 ; 47 55-57 = 48 134-135 ; 47 59 = 48 137 ; 47 65-67 = 48 142-144 ; 47 93-94 = 48 161 ; 48 200
Henard, Nicolás : 12 26-30 ; 53 114 132 *333 348.*
Herrán, Jerónimo : 38 *284-285* 287-288 ; 53 311 314 ; 81 13-14.
Heyrle, Tomás : 32 *63-64* 197 ; 53 135 141.
Horbegozo, Diego de : 1 139 = 53 343 ; 38 307 ; 48 225 229 231 322 ; 53 153 ; 55 97-*101* 107.
Horsky, Wenceslao : 32 *64* 194 ; 53 141.

Ibáñez, Bernardo :

95. *El expulso Bernardo Ibáñez de Echavarri y sus obras sobre las Misiones del Paraguay.* AHSI 2 (1933) 25-35. 36

Icart, Jaime : *32 188* ; 48 460 480.
Insaurralde, José : 28 87 92 *380* ; 53 149 151 313.

Iturri, Francisco Javier :

96. *El primer historiador santafesino* : *Francisco Javier Iturri S. J. Su vida y sus escritos* (*1738-1822*). Estudios, 18 (1920) 43-52, 99-117. 5

97. *Escritos inéditos del P. Francisco Javier Iturri*, Estudios, 20 (1921) 105-110. 10

98*. *Francisco J. Iturri y su carta crítica* (*1797*). Del Plata, 1955, 15×11, 158. (= ECR VI). 115

99. *El santafesino Francisco Iturri y el ecuatoriano Antonio de Alcedo.* Historia, nº 8 (1957) 87-92. 124

Cf. 1 135 = 53 347 ; 1 144 ; 4/2 17-22 28-30 ; 46 141-216 ; 47 148-149 ; 48 235 336-337 496-507 ; 55 178.

Jenig, José : 32 *97-98* 194-195 ; 80 39.
Jiménez, Antonio : *4/2 285-286* ; 48 215 ; 52 23 ; 53 143 147 314.
Jiménez, Bartolomé : 46 32 ; 53 311 313-314 641 ; 64 59 63 *65*-67 75 78-79.
Jiménez, Francisco : 38 *44-45* 100 113 130-131 298 ; 53 114-115 310 337.

Jolís, José :

100. *Diario del viaje o entrada que hizo el P. José Jolís, de la Compañía de Jesús, a lo interior del Chaco. Año de 1767.* Estudios, 18 (1920) 294-302. 6

101. *José Jolís, misionero e historiador* (*1728-1790*). Estudios, 46 (1932) 82-91, 178-188. 34

Cf. 3 11 ; 4/2 358-359 398-399 ; 34 36-37 ; 55 14 ; 57 29 40 119-129 137 149 154 159-165 ; 58 115.

JUÁREZ Gaspar :

102. *El « naturalista» santiagueño Gaspar Juárez S. J.* Revista del Archivo de Santiago del Estero, 5, nº 9 (Santiago del Estero 1926) 41-70; nº 10 (1926) 33-82. 16

103*. *Gaspar Juárez, S. J. y sus « Noticias fitológicas»* (*1789*). Del Plata, 1954, 15×11, 142. (= ECR IV). 113

Cf. 1 137 = 53 341 ; 3 54-55 ; 4/2 230-231 402-408 ; 14 254-290 ; 16 536-540 ; 32 202-203.

LAGUA, Nicolás de :

104. *Nicolás de Lagua 1741-1941.* Estudios, 75 (1946) 439-445. 94

LOZANO, Pedro :

105. *El P. Pedro Lozano, S. J. Su personalidad y su obra. Biobibliografía.* Revista de la Sociedad « Amigos de la arqueología», 4 (Montevideo 1930) 3-104. 27

106*. *Pedro Lozano, S. J. y sus observaciones a Vargas* (*1750*). Del Plata, 1959, 15×11, 176. (= ECR IX). 126

Cf. 1 137 = 53 341 ; 3 46-47 50 52 ; 4/2 11-13 292-293 354 384-386 ; 14 82-86 ; 17 142-144 ; 32 200-201 ; 48 238 ; 56 34-36 44-45 73-74 76-83 89-90 92 94-95 103-104 120-121 ; 58 19-26 ; 59 153-169.

MONTES, Juan de : *32 61* = 53 605-606.
MONTES, Mateo de : 58 68.
MONTIJO, Juan : 30 38-39 ; 53 314 ; 58 *58* 72-73.
MORALES, Bruno : *1 133* = 53 345 ; 4/2 193 ; 6 294 ; 53 311-312 ; 80 25.
MORALES, Manuel : 12 124-125 ; 14 129 ; *16 517-519*.
MORALES, Miguel : *1 135* = 53 347 ; 48 221 ; 53 138 154.
MORALES, Pedro : 38 307 311 ; 46 62 = 48 480 ; 46 74 ; *48 494*.

MOXÍ, Antonio :

114. *Datos sobre los indios chunupíes y omoampas, reunidos por el P. A. Moxí en 1763*. Solar (1931) 299-318. 32

Cf. 1 133 = 53 345 ; 57 28-29 137-144 159 ; 58 121.

MURIEL, Domingo :

115*. *Domingo Muriel*. Universidad, 1934, 18×10, 92. 39

116*. *Domingo Muriel, S. J. y su relación de las misiones* (*1766*). Del Plata, 1955, 15×11, 220. (= ECR VII). 116

Cf. 1 142 ; 3 71-73 ; 4/2 168-170 254-256 ; 16 178-179 536 ; 30 85-87 ; 53 312 315 ; 80 40.

NAVALÓN, Francisco : 1 131 = 53 339 ; 48 481 ; 53 315 ; 54 27 *180* ; 55 98-99 101 104 107.
NAVAS, Miguel : 57 106 129 154.
NEUMANN, Juan Bautista : 28 *57-59* 67 ; 53 314 567 641 ; 64 59 65-66 68 75 77.
NÚÑEZ, Jerónimo : 16 149-150 332 ; 38 311-312 326 ; *46 43-44* ; 47 144 ; 48 222 225 347 444-445 ; 54 25-26 179.
NÚÑEZ, Lauro : 4/2 224 284 ; *16 97-98* ; 38 253 ; 53 311.

NUSDORFFER, Bernardo :

117*. *Bernardo Nusdorffer y su novena parte* (*1760*). Theoria, 1971, 15×11, 174. (= ECR XXII). 156

Cf. 1 133 = 53 345 ; 12 80-81 ; 14 92 ; 46 86 ; 48 221-223 300-302 304 334 ; 53 141 148 154-155 263 311 314 365 369 652 ; 54 26 55 109 ; 56 107 ; 57 18-19 135 ; 78 36.

OLCINA, Luis :

118. *Recuerdos del Gran Chaco por el P. José Cardiel, S. J.* Estudios, 18 (1920) 372-383. 9

Cf. 4/2 394 ; 14 319-320 = 55 16-17 ; 38 319 ; 55 11-20 171-172 ; 57 29-34 154-155 ; 58 121 ; 68 259-260 ; 70 44-45 ; 71 91.

OLIVER, Jaime : *1 139* = 53 343 ; 34 83-84 ; 53 137.
ONDÍCOLA, Juan : 5 98 ; 6 294 ; *7 228-229*.
OÑATE, Pedro de : *4/2 250* ; 14 73 ; 16 111-112 ; 53 309.
OREGGI, José : 46 244 ; 53 114 152 *337*.

OROSZ, Ladislao :

119. *Ladislao Orosz, ex-profesor y ex-rector de la Universidad de Córdoba 1697-1773*. Estudios, 55 (1936) 325-347. 49

120*. *Ladislao Orosz y su « Nicolás del Techo »* (*1759*). Theoria, 1966, 15×11, 110. (= ECR XIX). 148

Cf. 1 137 = 53 341 ; 16 151-154 383 ; 28 108-109 ; 38 293-294 ; 53 311 314-315 ; 80 40.

OROZCO, Gregorio : 38 *280* 300 ; 53 311 314.

ORTEGA, Manuel: 48 26; 53 89-90; 82 passim.
ORTIZ DE OCAMPO, Juan Francisco: *1 137* = 53 341; 16 534-535; 54 178; 57 166; 70 22-23 99-100.
OVANDO, Lorenzo: *12 65-66*; 46 90; 53 142 153-155; 71 48.

OYARZÁBAL, Ignacio:

121. *El P. Ignacio Oyarzábal, S. J., gran misionero en las ciudades del Río de la Plata 1731-1767.* Estudios, 60 (1938) 661-680. 64

Cf. 38 224-228 314; 48 221 297-311; 73 203.

PALERMO, Antonio: 53 136 149 313 *337*.
PARRA, Antonio: *38 283-284*; 53 311 314.
PASTOR, Juan: 3 47-48; 4/2 4-5; 17 135-137; *38 122-123*; 45 7; 53 139 295 310 313 336-337 358; 55 89-92; 57 14; 77 165-166 182.
PASTOR, Silverio: 46 266; 48 194 196; 53 112 149-150 155 176 313 *337*.

PAUCKE, Florián:

122. Introducción a la *Iconografía colonial rioplatense 1749-1767*, del P. Florián Baucke. — Viau y Zona, 1935, 17×12, 1-22; Elche, 1973, 18×12, 9-17. 41

123. *Las regiones rioplatenses a mediados del siglo XVIII, según noticias de Florián Baucke.* Gaea, 4 (1935) 209-229. 42

124. *La historia eclesiástica argentina en « Hacia allá y para acá», del P. Florián Paucke, S. J.* Archivum, 1 (1943) 266-279. 79

125*. *Florián Paucke S. J. y sus cartas al visitador Contucci (1762-1764).* Pardo, 1972, 15×11, 140. (= ECR XXIV). 158

Cf. 1 135 = 53 347; 3 32 81-82; 4/2 356-358 397-398; 8 126 128-130 135 137-139; 12 107; 14 209-254; 33 423-425; 34 135-140; 38 196-198 267-269; 46 61-62; 47 146; 48 335 446-455 479; 53 315; 54 28 35-157 159-160 172-177 186-199 205-208.

PAZ, María Antonia de la:

126. *Cartas inéditas de María Antonia de San José.* Estudios, 38 (1929) 124-133, 232-242. 24

127. *María Antonia de San José.* Criterio, 3 (1931) 83-84. 28

128. *Un valioso testimonio sobre la madre Antula.* Estudios, 77 (1947) 363-378. 98

Cf. 3 136 138; 4/1 96 270; 38 372-378.

PERAMÁS, José Manuel:

129. *Un gran humanista de la época colonial. José Manuel Peramás 1732-1793.* Estudios, 29 (1925) 377-382; 30 (1926) 43-48, 140-146, 209-215, 292-297, 452-456; 31 (1926) 125-132. 14

130. Introducción a las *Cinco oraciones laudatorias en honor del Dr. D. Ignacio Duarte y Quirós.* Córdoba, Universidad, 1937, 17×11, 1-68. 51

131. Introducción a *La República de Platón y los guaraníes*, de José Manuel Peramás. — Emecé, 1946, 17×10, 9-17. 92

142. Introducción a *Los indios pampas, puelches, patagones*, de José Sánchez Labrador, S. J. — Viau y Zona, 1936, 18×11, XI-XLVIII. 45

143. *El algodón en la Argentina colonial. Un documento del P. José Sánchez Labrador.* Estudios 77 (1947) 141-152. 97

144. *La hipotecnia de José Sánchez Labrador S. J. (1749-1766). Una crónica desconocida sobre el caballo criollo.* Historia, nº 1 (1955) 77-88. 120

145. *La geografía argentina de José Sánchez Labrador.* Anales de la Academia argentina de geografía, 1 (1957) 55-69. 123

146*. *José Sánchez Labrador, S. J. y su yerba mate (1774).* Del Plata, 1960, 15×11, 126. (= ECR X). 131

Cf. 1 137 = 53 341; 3 11 28-29 35 55; 4/2 84-91 317-318 399-402 452 489-492; 8 91-94 103-105 219-223 231-241; 12 105-112 115-118; 14 129-208; 16 149-150 519-522; 30 95-96; 32 203-205; 34 38-39; 53 36 38 40-43 45-49 60-62 95 152 204 239 251 253 257-259 287 315 449-450 641-642; 56 passim; 64 62.

SAN MARTÍN, Sebastián de:

147. *Cartas del P. Sebastián de San Martín (1733-1749).* Estudios, 73 (1945) 297-338. 89

Cf. 1 133 = 53 345; 46 54; 47 121 = 48 322; 48 475; 53 311 314; 57 131; 58 74; 79 328; 81 15.

SANS, José:

148. *Vicente Sans y José Sans (Fichas bibliográficas).* Estudios, 73 (1945) 250-264. 88

SANS, Rafael: 48 480 495.

SANS, Vicente: 1 135 = 53 347; 16 149-150; 53 312 315; 57 18; *148 259-264.*

SARAVIA, José de: *16 99*; 38 300; 48 174 208 238; 53 152 313.

SCHELTON, Guillermo: *38 237-238*; 80 19-20; 81 9 16.

SCHMID, Martín: 3 82; 4/3 639; 12 13 14; 30 92-93; 33 425-426; *34 140-143*; 53 314.

SCHMITT, José: 4/3 347; *8 158-170*; 38 309; 48 254; 53 314; 57 18.

SEPP, Antonio:

149*. *Antonio Sepp S. J. y su gobierno temporal (1732).* Theoria, 1962, 15×11, 130. (= ECR XII). 137

Cf. 1 141; 4/3 180-186 466; 6 291; 7 125-126; 8 102-103; 28 63-64 92; 33 414-420; 34 75-79; 38 148 198-199 262-264; 53 144-145 152 155 157 255 263 314 482-484 548 551.

SERRA, Miguel Angel: 48 160-162 *173-174* 178 182-184 207-209 279; 53 314.

SERRANO, José: 28 *59-62* 65-67 346-347; 38 281-282 302; 53 148 311 313 568-569 572 586-588.

SERRANO, José Antonio: 4/2 455-456; *30 133-134.*

SILVA, Blas de: 34 87; 38 249 *282* 300; 48 174 213-214; 53 311.

SOLALINDE, Juan Antonio: *38 300*; 52 26; 53 143 260.

STROBEL, Matías: 1 139 = 53 343; 3 10 30; 30 84-85; 38 218-219; 53 138 148 313-314; 55 109; 56 80 82-83 *88-90* 92 96-98 105 109 116-117 122-125 149 151-159 175-178 182-183 193; 59 125.

154*. *Diego León Villafañe y su Batalla de Tucumán (1812).* Theoria, 1962, 15×11, 112. (= ECR XI). 136

Cf. 2 123-145 ; 4/2 231-232 ; 38 380-381.

ZÍPOLI, Domingo :

155. *Domenico Zípoli, músico eximio en Europa y América 1688-1726.* AHSI 24 (1955) 418-428. 119

156. *Domenico Zípoli, el músico, en el Río de la Plata.* Estudios, nº 548 (1963) 614-618. 143

157. *Domenico Zípoli en el Río de la Plata (1717-1726).* Historia, nº 38 (1965) 68-86. 147

158. *Presencia, actuación y deceso de Domenico Zípoli en el Río de la Plata (1717-1726).* Anales de la Universidad del Salvador, 3 (1967) 318-334. 152

159. *Domenico Zípoli.* Córdoba, Cicero, 1969, 20×13, 16. 155

Cf. 3 80-81 ; 4/3 187-193 ; 33 420-423 ; 34 114-121.

Indice cronológico

Los números se refieren a la numeración marginal de izquierda.

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Romae 1932...

AICARDO = José Manuel AICARDO S. I., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús.* 6 vol. Madrid 1919-1932.

ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.

ASTRAIN = Antonio ASTRAIN S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España.* 7 vol. Madrid 1902 (1912²)-1925.

CORDARA = Iulius C. CORDARA S. I., *Historiae Societatis Jesu pars sexta complectens res gestas sub Mutio Vitellescho.* 2 vol. Romae 1750-1859.

DUHR = Bernhard DUHR S. I., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge.* 4 vol. (II et III duplicia). Freiburg im Breisgau, München-Regensburg, 1907-1928.

FG = Fondo Gesuitico, olim ad templum SS. Nominis Iesu, nunc in ARSI.

FOUQUERAY = Henri FOUQUERAY S. I., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762).* 5 vol. Paris 1910-1925 (usque ad annum 1645).

HUGHES = Thomas HUGHES S. I., *History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal.* 2 vol. textus et 2 documentorum. London-New York 1907-1917.

Institutum S. I. = *Institutum Societatis Iesu.* 3 vol. Florentiae 1892-1893.

JOUVANCY = Iosephus IUVENCIUS S. I., *Historiae Societatis Jesu pars quinta, tomus posterior, 1591-1616.* Romae 1710.

LEITE = Serafim LEITE S. I., *História de Companhia de Jesus no Brasil.* 10 vol. Lisboa-Rio de Janeiro 1938-1950.

MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu.* Matriti 1894-1925, Romae 1932... (MI = *Monumenta Ignatiana*).

ORLANDINI = Nicolaus ORLANDINUS S. I., *Historiae Societatis Jesu pars prima sive Ignatius.* Romae 1614.

PONCELET = Alfred PONCELET S. I., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas.* 2 vol. Bruxelles 1927 (usque ad annum 1633).

RODRIGUES = Francisco RODRIGUES S. I., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.* 4 vol. duplicia (deest pars 2ª vol. IV). Porto 1931-1950.

SACCHINI = Franciscus SACCHINUS S. I., *Historiae Societatis Jesu pars secunda sive Lainius, pars tertia sive Borgia, pars quarta sive Everardus, pars quinta sive Claudius tomus prior.* 4 vol. Antuerpiae 1620 - Romae 1661.

SCADUTO = Mario SCADUTO S. I., *L'epoca di Giacomo Laínez. 1556-1565.* [I] *Il governo.* [II] *L'azione.* Roma 1964-1974 (= Storia della Compagnia di Gesù in Italia, III-IV).

SOMMERVOGEL = *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Première partie: *Bibliographie,* par Augustin et Aloys de BACKER [S. I.]. Nouv. éd. par Carlos SOMMERVOGEL S. I. 10 vol. Paris 1890-1909. Quibus adde Ernest-M. RIVIÈRE S. I., *Corrections et additions,* 5 fasc. Toulouse 1911-1930. Reimpressio anastatica 12 vol. Louvain 1960.

TACCHI VENTURI = Pietro TACCHI VENTURI S. I., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia.* 2 vol. duplicia. Roma 1910-1951 (priorum voluminum plures adsunt editiones; usque ad annum 1556).

URIARTE = José Eug. de URIARTE S. I., *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia española.* 5 vol. Madrid 1904-1917.

URIARTE-LECINA = José Eug. de URIARTE y Mariano LECINA S. I., *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773.* 2 vol. Madrid 1925-1930 (usque ad verbum *Ferrusola).*

INDEX
VOLUMINIS XLIII

Commentari historici

Textus inediti.

Commentarii breviores

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

OPERUM, QUAE IUDICANTUR, INDEX

APPROBANTIBUS SUPERIORIBUS ECCLESIASTICIS

P. GIUSEPPE CASTELLANI S. I. Vice Direttore Responsabile

Tip. Pontificia Università Gregoriana - Roma

PRINTED IN ITALY

Nuper prodierunt

MONUMENTA PAEDAGOGICA
SOCIETATIS IESU

penitus retractata multisque textibus aucta

edidit

LADISLAUS LUKÁCS S. I.

II - III
(1557 - 1572)

MONUMENTA HISTORICA S. I. voll. 107, 108

Dès l'année 1901, par les soins de cinq Pères, parut le gros tome (912 p.) des *Monumenta paedogogica Societatis Iesu* antérieurs à 1586, c'est-à-dire, à l'année où fut imprimé le premier *Ratio studiorum.* Avec le temps une réédition rigoureusement scientifique s'avéra nécessaire; le P. Lukács en fut chargé. En 1965 il publia le premier volume, qui couvre les années de la vie de saint Ignace. Les deux volumes qui viennent de paraître s'arrêtent à la fin du troisième généralat, celui de saint François de Borgia. La matière des quinze années est cependant répartie d'une façon continue tout au long des deux volumes, en cinq sections:

I. Constitutiones, regulae et ordinationes (en deux parties: *De studiis et scholis; De domibus convictorum et seminariis clericorum*)
II. Tractatus singulorum (avec la même division)
III. Acta congregationum et visitationum
IV. Epistolae selectae et acta
V. Catalogi lectionum

L'introduction générale est placée en tête du volume II (xxvi-60*-1040 p.), l'index unique pour les 2 volumes à la fin du volume III (xxviii-8*-696 p.).

La nouveauté principale de cette édition se trouve dans le volume II, p. 181 ss. Il s'agit du texte du véritable premier *Ratio* officiel pour les études littéraires, qui fut envoyé aux provinces de la Compagnie par Borgia en 1569. N'ayant pas été imprimé, il avait été oublié jusqu'à ce que le P. Lukács, le premier, le fit connaître en 1958 (AHSI, t. 27, 1958, p. 217-232). Beaucoup d'autres documents contenus dans les deux volumes sont inédits ou, au moins, y ont trouvé la place qui leur convient du point de vue géographico-chronologique.

Une double idée se dégage de l'ensemble, comme le P. Lukács l'indique dans l'introduction générale: le degré de maturité atteint par la Compagnie, dès le temps de Borgia, dans le ministère apostolique de l'enseignement de la jeunesse, et la conscience aiguë des problèmes qu'il lui posait.

Prix des deux volumes, qui ne peuvent être acquis séparément: L. 28.000 $ 43.07